B.J. 12.646

Aram M. Frenkian

Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle și Euripide

BCU Cluj-Napoca
FILOL197000601

Editura pentru Literatură Universală
București — 1969

Facultatea de Filologie
CLUJ

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față prezintă textul integral al studiului prof. Aram M. Frenkian, pregătit pentru tipar de către autor în anul 1946 și publicat ulterior, parțial, sub titlurile: *Înțelesul suferinței umane în tragediile lui Eschil* (echivalent cu capitolul I al ediției de față) în culegerea *Limbă și literatură*, III, 1957, pp. 55—78 precum și *Înțelesul suferinței umane în tragediile lui Sofocle* (echivalent cu capitolul II) în revista *Studii de literatură universală*, II, 1960, pp. 175—204. Textul postum al întregii lucrări a fost conformat de către redacție criteriilor ortografice actuale

REDACȚIA

D. M.

FRATRIS DILECTISSIMI
HOC OPVSCVLVM
FRATERNI AMORIS PIGNVS
SACRVM ESSE VOLVIT

AVCTOR

PREFAȚĂ

Lucrarea pe care o publicăm are unele particularități. Pe acestea ținem să le fixăm și să le explicăm în rîndurile care urmează :

În primul rînd, scriind despre tragedia greacă, nu citățm decît cîțiva autori din numărul considerabil de cercetători care s-au ocupat cu această ramură a literaturii elene, în Germania, Franța, Anglia, Italia și la noi, rezultatele noastre prezentîndu-se întrucîtva ca și cum am fi lucrat într-un teren puțin defrișat încă. Ținem deci să declarăm aici cît de mult datorăm predecesorilor noștri, fie pentru fixarea unui text mai bun și mai aproape de original, fie pentru cercetarea mijloacelor pe care le întrebuințează și le combină în fel de fel de chipuri tragicii greci, după necesitățile lor, precum și pentru fixarea concepțiilor despre viață și sensul pe care îl are tragedia destinului omenesc la ei. Totuși ne-am hotărît să păstrăm forma pe care ne-o impusesem de la început, necitînd decît un număr redus de autori, deoarece față de abundența de lucrări în acest domeniu ar fi trebuit să încărcăm peste măsură, fără să vrem, textul nostru și să rupem continuitatea expunerii. Lucrarea noastră se bazează în primul rînd pe textele originale ale tragediilor păstrate de la cei trei mari poeți tragici greci : Eschil, Sofocle și Euripide. Am căutat să dăm o imagine cît se poate de vie a impresiei produse asupra noastră de aceste opere geniale, care fac parte din cele mai de seamă produse ale spiritului omenesc.

Dacă am început cercetarea noastră înzestrați cu armele și achizițiile cele mai importante ale erudiției moderne, am înțeles ca să le menținem în penumbră. De altfel, cum s-a lucrat enorm de mult în domeniul tragediei antice, atribuirea diferitelor idei susținute și a descoperirilor făcute primului lor autor este un lucru extrem de dificil, dacă nu imposibil. În orice caz am lucrat cu o materie pe care am avut grija să ne-o asimilăm, astfel încît cercetările anterioare și-au exercitat influența asupra vederilor noastre, ca să spunem așa, din subconștient, fără a face ca intuiția noastră primordială, rezultată din contactul direct cu tragediile elene care ni s-au păstrat, să-și piardă caracterul global, indivizibil. Cîntărind argumentele pro și contra, sperăm că lucrarea noastră n-a pierdut de pe urma atitudinii pe care ne-am impus-o.

Mai departe, rezumatul pieselor pe care îl dăm l-am menținut sub o formă foarte condensată, lăsînd la o parte tot ce am crezut că nu ajută la înțelegerea problemei pe care am pus-o [1]. *De aceea trebuie să presupunem la cititorii noștri cunoașterea tragediilor și a miturilor de care ne ocupăm. Prin aceasta credem că am ajutat interpretarea pe care o dăm ideilor și concepțiilor de bază ale marilor tragici greci, pe cînd expuneri lungi ale subiectelor tragediilor ar fi întrerupt continuitatea și efectul acestor interpretări.*

Am fi fericiți dacă vom fi reușit să transmitem cititorilor noștri această intuiție nemijlocită și impresie primordială pe care am cîștigat-o noi înșine din contactul cu operele nemuritoare ale celor trei mari tragici greci, intuiție și impresie însă susținute de tot ce s-a lucrat de către predecesorii noștri în acest domeniu, și cum na-

[1] Numai la Euripide dăm o expunere mai amplă a acțiunii tragediilor, pentru motivele pe care le indicăm în cursul lucrării.

tura nu se repetă niciodată, sperăm că modul nostru de a vedea problema pe care am pus-o nu va fi cu totul lipsit de originalitate. Am fi și mai fericiți dacă vom fi contribuit cîtuși de puțin ca alții să reia aceste cercetări și să adîncească și mai mult problema pusă de noi, al cărei sens este astăzi tot așa de actual ca și acum 25 de secole, în Atena lui Pericle și a lui Fidias.

A. F.

INTRODUCERE

Viața omului e efemeră, iar soarta lui schimbătoare. Fericirea nu durează decît o clipă. Reușita în viață dăinuiește cîtva timp, dar deodată, printr-o lovitură neașteptată a soartei, totul se prăbușește. De aci îndemnurile care se întîlnesc la toți poeții eleni : Omul să nu uite niciodată cît de precară îi e fericirea și cu cîtă ușurință se transformă în contrariul ei. Să nu uite niciodată condiția umană, care e supusă schimbărilor de tot soiul. Să nu fie trufaș cînd e în faza succesului, căci reușita se poate pe neașteptate preface în nenorocire. Și, înainte de toate, să păstreze *măsura*, această virtute eminamente elenă. Dar acest lucru e foarte anevoios.

Poporul grec și-a cîștigat echilibrul sufletesc într-o luptă aprigă cu sine, însă, din cauza labilității extraordinare a acestui echilibru, nu l-a putut păstra decît vremelnic și în mod incomplet, chiar în momentele cele mai fericite ale sale.

Fericire, succes, nu întotdeauna meritat, transformare în dezastru, în nenorocire, de multe ori la oameni care de asemenea nu le-au meritat. Vechii greci au fost preocupați de a găsi sensul adînc al acestor răsturnări ale soartei, pentru a nu lăsa totul la întîmplarea unei voințe capricioase.

Prima lor soluție a fost aceea a geloziei zeilor. Aceștia nu privesc cu ochi buni fericirea omului. Succesul prea mult prelungit produce invidia divinității, care intervine pentru a pedepsi pe omul semeț care s-a încumetat să devină asemenea zeilor. Această credință, sub forma ei pură, o întîlnim la Herodot. Am arătat într-un scurt studiu publicat în 1945 la București, intitulat *Gelozia zeilor*

la vechii Greci, ce atitudine au luat față de această credință Herodot, Homer, Hesiod, liricii vechi Teognis și Pindar. Am mai menționat ideile lui Anaximandru, Heraclit, Parmenide, Platon și Aristotel.

În studiul de față vom cerceta interpretarea pe care a dat-o Eschil, primul mare poet tragic grec, problemei destinului omenesc. Mai înainte însă vom parcurge în mod sumar concepția despre viață și despre relațiile omului cu divinitatea la Homer și Hesiod. În modul acesta se va evidenția progresul realizat de poetul tragic grec cu privire la problema destinului omenesc și a teodiceei.

În timpurile fericite ale copilăriei poporului grec, acesta a produs pe primul său poet, care este și cel mai mare : HOMER. Nimeni nu egalează naturaleţea, finețea și puterea cu care acest mare creator știe să-și prezinte personajele în diferite împrejurări ale vieții lor, făcînd să vibreze cu virtuozitate toate coardele inimii omenești. Iubire de mamă, iubirea copiilor față de părinți, iubire între soți, iubire de patrie, mîndrie, generozitate, iubire de prieteni, toate aspectele vieții sînt prezentate cu o cunoaștere a sufletului și a mobilurilor sub impulsul cărora acționează ființa umană care n-a fost de nimenea depășită în literatura universală. De aceea Homer se plasează printre cei mai mari creatori care au existat vreodată și poate susține comparația cu cei mai mari poeți pe care i-a produs omenirea : cu Shakespeare, cu Dante sau cu profeții din *Biblie.* În privința aceasta, marii poeți tragici greci, cu toată înălțimea lor, sînt mărimi de rangul al doilea față de naivul și primitivul Homer.

Homer nu are o concepție de bază înaltă, filozofică asupra vieții omului și a rostului ființei umane pe pămînt. Zeii lui sînt ființe puternice, fericite, și în aceasta consistă deosebirea lor față de oamenii nenorociți, muritori, supuși suferințelor. Altfel, zeii au aceleași sentimente, acționează împinși de aceleași mobiluri ca și oamenii. Zeii homerici sînt capricioși, pătimași, avînd simpatii și antipatii ale căror explicații sînt de ordin afectiv

și subiectiv, săvîrșind fapte sub aceleași imbolduri ca și oamenii, apreciind darurile, adorația și respectul care li se arată. Ei sînt capabili să urmărească cu cruzime pe unii oameni față de care au un motiv destul de îndoielnic de supărare și să susțină pe alții care se bucură de simpatia lor, de multe ori abia meritată. Dacă acești oameni de care se interesează zeii sînt regi și căpetenii de seamă — cu soarta oamenilor de rînd zeii nu prea își bat capul —, atunci întregul popor, întreaga cetate sînt lovite sau ajutate de ei. Troia este cucerită și trecută prin foc și sabie din cauza judecății lui Paris care a jignit pe puternicele zeițe Hera și Pallas Atena. Poate că această lipsă a unei concepții generale asupra sensului vieții omenești a dat posibilitatea lui Homer să-și prezinte personajele cu toată fidelitatea, înfățișîndu-i pe oameni cu sentimentele lor cele mai primordiale și adînc umane. Nici din tragediile lui Shakespeare nu se poate degaja, credem noi, o concepție oarecare generală asupra sensului vieții omenești. În schimb, creațiile marelui dramaturg englez, ca și acelea ale lui Homer, au ceva din lărgimea, profunzimea și varietatea creațiilor naturii.

În acest cadru simplist, personajele lui Homer se mișcă și acționează prezentate cu o fidelitate unică. Poetul găsește întotdeauna expresia cea mai puternică și naturală pentru a scoate în relief sentimentele și faptele omenești. Scene ca: cearta dintre Ahile și Agamemnon, zeița Tetis mîngîindu-și fiul mîhnit, despărțirea dintre Hector și Adromaca, ambasada la Ahile, Patroclia, moartea lui Licaon, mînia fluviului Scamandru, moartea lui Hector, răscumpărarea cadavrului acestuia și atîtea altele rămîn pe vecie legate de sufletul celui ce le-a auzit sau citit o dată.

E drept că Homer schițează și o teodicee. În cîntul XXIV al *Iliadei*, Ahile acuză pe zei că trimit nenorocirile la întîmplare pe capul oamenilor. La poarta palatului lui Zeus stau două butoaie, zice el, unul plin de lucruri bune, celălalt plin cu rele de tot soiul. Zeus împarte oamenilor conținutul lor la nimereală. Cei cărora el le

dă din butoiul cel bun au parte de fericire. Ceilalţi care capătă din butoiul relelor au parte numai de nenorociri. Altora Zeus le dă la început din butoiul cu lucruri bune, dar mai apoi îi striveşte sub povara nenorocirilor scoase din butoiul cu rele. Dar în cîntul I al *Odiseei,* zeii se justifică prin gura lui Zeus. Acesta spune că oamenii acuză pe zei că le trimit pe cap relele, pe cînd ei suferă nenorociri din cauza propriilor lor porniri nesocotite.

În fond însă rămîne că zeii, în teorie, au intenţii bune şi caută să se conducă după principii de dreptate în împărţirea fericirii şi nenorocirii. Dar zeii lui Homer sînt ei înşişi antrenaţi de firea lor pătimaşă şi susţin sau lovesc pe oameni după propriile lor antipatii şi simpatii subiective.

Mai merită să fie relevat drept o trăsătură caracteristică a vechilor greci lipsa de simţ pentru urîţenia minciunii şi a înşelăciunii. Pe cînd la popoarele orientale adevărul este o virtute primordială apreciată de zei, la greci zeii, ca şi oamenii, mint şi înşală. La egipteni, în faimoasele picturi care ilustrează scena judecării mortului în *Cartea Morţilor,* inima, deci personalitatea psihică a răposatului, se află plasată pe unul din platourile balanţei cu care se cîntăresc faptele omului, iar în celălalt se află imaginea unei pene, reprezentînd hierogliful adevărului, cu care se cîntăreşte sufletul mortului. La perşi, în inscripţiile regilor ahemenizi de pe stînca de la Behistun şi în cele de la Persepolis, revine mereu ideea de adevăr ca ceva deosebit de apreciat de Ahura Mazda, zeul suprem al perşilor. Pînă şi în Orientul modern, ideea de adevăr şi repulsia faţă de minciună este extrem de pronunţată. În schimb, la Homer, zeiţa Atena opreşte în loc pe Hector care a făcut în fugă de trei ori ocolul cetăţii Troia, înşelîndu-l pentru a-l face să accepte lupta cu Ahile care îl răpune. Zadarnic s-a încercat să se mascheze, sau cel puţin să se atenueze urîţenia acestei fapte a zeiţei, urîţenie pentru noi modernii. Mai departe, zeiţa Atena, în *Odiseea,* se extaziază de usurinţa cu care ştie să mintă şi să născocească lucruri neadevărate favo-

ritul său Ulise. Abia la filozofi întîlnim o concepție mai înaltă, cu care ocazie adevărul și veracitatea capătă aprecierea pe care ele o merită. Între atîtea abstracțiuni personificate și deificate pe care le-au creat grecii vechi, cum sînt *Themis, Dikê, Hebê, Atê* etc., nu se întîlnește niciodată o personificare și o deificare a Adevărului *(Alêtheia)*. Aceste lucruri trebuie luate așa cum sînt, și e necesar să ne ferim de a căuta explicații și a da interpretări moderne pentru credințe și idei antice, care trebuie menținute în forma în care le găsim.

Problema Destinului *(Moira)* la Homer n-o putem trata în toată amploarea ei în această introducere. Vom spune numai că ea se prezintă în trei forme : 1) Destinul este o forță divină deasupra celorlalte divinități și depășește chiar puterile lui Zeus, divinitatea supremă. 2) Destinul este identic cu voința lui Zeus. Hotărîrile lui Zeus constituie însuși destinul, și Zeus și le respectă, întrucît nu poate intra în contradicție și conflict cu propria sa vrere. 3) Destinul reprezintă hotărîri primordiale luate de Zeus, pe care acesta le-ar putea schimba. El le respectă însă, chiar cînd regretă că face acest lucru. Astfel, Zeus ar vrea să salveze de la moarte pe fiul său Sarpedon, dar la mustrările Herei, care îi arată că eroului lician i-a fost sortit să moară ucis de Patrocle, Zeus renunță la dorința de a-l cruța și se mulțumește să-i trimită pe divinitățile Morții și Somnului ca să-i ridice cadavrul și să-l transporte în Licia, spre a fi îngropat cu toate onorurile ce i se cuvin. Aci se pare că Zeus are posibilitatea de a trece peste hotărîrea Destinului și să salveze pe Sarpedon, însă nu face aceasta din propria sa hotărîre. Dar în altă parte, chiar la Eschil, după cum vom vedea, Zeus și Poseidon pețesc ambii pe frumoasa zeiță marină Tetis. Ei nu știu însă că fiul care se va naște din ea va fi mai puternic decît tatăl său și îi va lua tronul. Acest secret îl deține, după Eschil, numai Prometeu, care a aflat acest lucru de la mama sa Gaia, zeița pămîntului.

Cu Hesiod intrăm într-o lume cu totul nouă. Homer cînta pentru aristocrația bogată a Ioniei, dornică de strălucire și veselie. Hesiod scrie pentru țăranul trudit din Beoția, al cărei pămînt sărăcăcios cu greu îi răsplătește munca. Astfel, toată atenția poetului din Askra se concentrează în a ridica un imn de slavă muncii care înalță pe om și îi dă posibilitatea unei stări bune și mulțumite. Morala lui Hesiod este fără nuanțări și fără momente de îndoială. Zeus pedepsește pe cel netrebnic și dă reușită omului harnic și muncitor care își vede de treabă. El pedepsește pe regii care împart dreptatea luînd daruri de la unii spre a le da cîștig de cauză. Însușirea bunurilor altuia nu aduce fericire celui ce se îmbogățește pe nedrept, căci odată și odată dreptatea divină îl va pedepsi pe cel nelegiuit. Singura cale spre fericire este munca productivă și răbdătoare care singură aduce prosperitatea și mulțumirea de sine. Morala aceasta masivă și fără nuanțări ar putea părea simplistă și nesatisfăcătoare față de numeroasele cazuri de nedreptăți flagrante care se întîlnesc în viața oamenilor : există oameni cumsecade, cinstiți, muncitori care sînt sărmani și nefericiți, precum există și oameni netrebnici, trîndavi, ușuratici cărora viața le surîde și care merg din reușită în reușită. Hesiod nu pare a vedea aceste nuanțe. Totuși, noi credem că el e conștient de valoarea autonomă a muncii creatoare de fericire prin însăși exercitarea ei. Acesta e sensul atitudinii sale față de problema retribuției binelui și a răului. Modestul poet-țăran din Beoția nu e departe de a identifica munca și exercitarea ei cu însăși fericirea omenească, singura fericire care e dată omului. El pare convins că prin truda de toate zilele, cu toate nereușitele trecătoare, trebuie să rezulte în mod cumulativ bunastare și mulțumirea sufletească. De aceea, cu toate aparențele defavorabile față de un Homer sau de marii poeți tragici greci, trebuie să socotim și pe Hesiod că este un mare poet și un profund înțelept care a găsit un sens adînc rostului ființei umane pe acest pămînt, iar opera sa ni se prezintă ca un splendid imn dedicat muncii.

Cu poeţii tragici, problema destinului omenesc şi a sensului suferinţei omeneşti face un salt important. La ei totul e mai nuanţat, privit sub aspecte variate faţă de simplitatea şi naivitatea lui Hesiod şi libertinismul lui Homer. Acesta din urmă este un liber-cugetător, în comparaţie cu misticismul şi religiozitatea adîncă a unui Eschil sau Sofocle. Este îndeobşte cunoscut caracterul superstiţios şi mistic al poporului atenian. Despre nenumăratele practici rituale pentru anihilarea mînjirii religioase, care se întîlnesc la Eschil, vom trata în cursul lucrării noastre. La Homer se găsesc abia-abia cîteva aluzii, destul de vagi şi rare. Dacă problema destinului omenesc şi a teodiceei se adînceşte şi se sublimează la poeţii tragici ai Atenei, acest lucru nu constituie în sine o înălţare a valorii artistice a operei lor. De aceea acest lucru nu ne împiedică să declarăm că Homer este cel mai mare poet pe care l-a creat Grecia şi unul din cei mai de seamă pe care i-a produs omenirea.

ESCHIL

Tragediile lui Eschil se desfăşoară pe trei planuri sau sub trei aspecte : 1) Planul material uman, constituind subiectul de fapt al dramei. 2) Din interferenţa acestui plan uman cu cel divin rezultă interpretarea adîncă pe care poetul tragic o dă suferinţelor şi nenorocirilor de care sînt loviţi eroii săi. 3) Adesea în dezvoltarea dramei sale intervine un conflict între orînduirea nouă a lucrurilor, instituită şi garantată de Zeus, şi orînduirea unor divinităţi mai vechi decăzute, dar care totuşi au şi ele o vorbă de spus în rînduiala cea nouă, deşi pînă la urmă ele sînt reduse la tăcere. Cu această ocazie se pun probleme juridice interesante [1], care aruncă o lumină vie asupra evoluţiei sociale a cetăţilor greceşti. Acest ultim aspect nu este peste tot egal de tare marcat.

Tragediile antice erau aranjate în trilogii, care erau urmate de o a patra piesă : o dramă satirică. Din cele şapte piese ce ni s-au păstrat de la Eschil, trei aparţin unei singure trilogii : *Orestia*. Acestea sînt : *Agamemnon*, *Choeforele* şi *Eumenidele*. Celelalte patru sînt piese izolate aparţinînd la diverse trilogii : *Hiketidele* [2] şi *Prometeu înlănţuit* sînt primele bucăţi ale trilogiilor din care făceau parte ; *Cei şapte contra Tebei* este ultima piesă

[1] Vocabularul juridic al lui Eschil este foarte bogat. Aci nu ne putem ocupa de el, căci ar fi să mergem prea departe. Vezi între altele *Hiketidele*, vv. 390 sq., 397 sqq., 605 sqq., 726, 917 sqq., 935 sqq. etc. Dar vezi mai ales terminologia juridică din *Eumenidele*, *passim*, de care ne vom ocupa mai tîrziu.

[2] Ca şi pentru *Choeforele*, preferăm să păstrăm titlul grec *Hiketidele* în locul traducerii româneşti : *Rugătoarele*, care nu spune nimic.

a unei trilogii, iar *Perşii* aparţineau unei trilogii cu piese izolate, fără legătură de subiect întreolaltă. Deci, în afară de tragediile aparţinînd *Orestiei* şi de *Perşii*, la celelalte piese este mai anevoios de degajat conflictul pe cele trei planuri expuse mai sus, deoarece trilogiile sînt reprezentate prin cîte o singură tragedie păstrată.

În *HIKETIDELE*, cele cincizeci de fiice ale lui Danaos fug urmărite de cei cincizeci de fii ai lui Egiptos, care vor să le ia cu forţa în căsătorie şi ajung cu toţii de pe malurile Nilului în Grecia, la Argos. Ceea ce însă îi mînă pe fiii lui Egiptos nu este dragostea şi nici dorinţa firească de a avea o progenitură, ci rapacitatea. Căci ei vor ca prin aceste căsătorii să stingă orice pretenţie a ramurii lui Danaos, fratele lui Egiptos — ambii strănepoţi ai lui Zeus şi Io [1] — la stăpînirea asupra Egiptului. Aceasta este prima încălcare, prima trufie nesăbuită care depăşeşte măsura *(hybris)*. La Danaide însă, repulsia nu merge numai faţă de această impunere cu forţa a unei căsătorii cu verii lor, ci se traduce printr-o repulsie faţă de bărbat în general şi de îmbrăţişarea lui (vezi vv. 9, 141—143 = 151—153, 331, 392 sqq., 804 sq.). Aceasta este a doua vină, a două trufie vinovată din dramă. Ele invocă, alături de străbunul lor Zeus, pe zeiţa fecioară Artemis, rugînd-o să le păzească de îmbrăţişarea detestată a unui bărbat (vv. 1031 sqq.). În schimb, servitoarele lor le dau sfaturi sănătoase, explicîndu-le rostul firesc al vieţii pentru femeie şi rugîndu-le să nu dispreţuiască darurile Afroditei (vv. 1035 sqq.).

Acţiunea din celelalte două piese ale trilogiei se poate reconstitui, după Apolodor *(Bibl.*, II, 5 sqq.) şi Pindar *(Pit.*, IX, vv. 112 sqq.) [2], cam în felul următor :

[1] Fiicele lui Danaos şi fiii lui Egiptos sînt a cincea generaţie de la Epafos, fiul lui Zeus şi Io (vezi Eschil, *Prometeu înlănţuit*, v. 853).

[2] Vezi şi Eschil, *Prometeu înlănţuit*, vv. 862—869.

Sfătuite de tatăl lor, fiicele lui Danaos se prefac că acceptă căsătoria cu verii lor, însă în noaptea nunții ele ucid pe soții lor, afară de Hipermnestra, care cedează dorinței de a fi mamă [1] și nu-și ucide soțul [2]. Iată deci vina capitală a Danaidelor :

Ele au ignorat marea lege a firii care cere ca femeia să devină mamă. De aceea ele sînt pedepsite de Zeus. Pe cînd Hipermnestra, care a rămas umană, devine strămoașa unei familii ilustre din care se trage Heracle, celelalte patruzeci și opt de fiice ale lui Danaos sînt date de soție, fără discernămînt, la patruzeci și opt de bărbați care le cîștigă la curse, în ordinea de întîietate, și dau naștere la familii obscure [3].

O opunere ce nu pare marcată ar putea exista între Zeus, reprezentantul fecundității procreatoare în fire, și Artemis, apărătoarea virginității.

În drama lui Eschil, momentul principal este interferența acțiunii umane cu planul divin, care îi dă înțelesul. Aci rolul de căpetenie îl joacă noțiunea de *hybris*, care înseamnă, după traducerea dată de noi mai sus, „trufia nesăbuită care depășește măsura". Termenul grec însă, ca și în atîtea alte cazuri în limba elenă, nu se mărginește să exprime numai o atitudine sufletească. *Hybris* cuprinde în același timp și actul săvîrșit sub imboldul sentimentului de trufie fără margini. Deci, am putea spune mai exact că *hybris* este fapta nedreaptă săvîrșită sub imperiul unei trufii nesăbuite care depășește măsura dreaptă. *Hybris* mai e aroganța, pierderea de echilibru provocată la om de succesele pe care le are, zburdălnicia care îl face să i se urască cu binele. Acționînd sub acest impuls, omul devine făuritorul nenorocirii sale. Tantal, avînd pe zei la masa sa, va găsi de cuviință să servească acestora, pentru a le încerca atotștiința, o mîncare făcută din carnea propriului său fiu Pelops, dintr-un sentiment gratuit de aro-

[1] Vezi Eschil, *Prometeu înlănțuit*, vv. 865 sqq.

[2] și de Amimone, care se rătăcește și intră în dragoste cu zeul Poseidon.

[3] Vezi Pindar, *Pit.*, IX, vv. 112 sqq.

ganță, el care obținuse cea mai mare onoare și fericire ce putea visa un muritor, aceea de a avea ca oaspeți pe zei. Termenul românesc redă foarte bine situația : lui Tantal i s-a urît cu binele. Devenit arogant peste măsură, el își făurește cu propria sa mînă nenorocirea.

În conflictele care se produc între oameni, mînați de acea blestemată *hybris*, muritorii vor reacționa în mod exagerat, și la o nedreptate ce li s-a făcut ei vor răspunde cu alta și mai mare, astfel încît dreptatea se va muta dintr-o tabără în alta, pentru a fi călcată iarăși în picioare, în momentul următor, de partea unde se mutase. Exemple vom găsi în piesele lui Eschil pe care le vom discuta în cele ce urmează. Astfel, omul devine făuritorul propriei sale nenorociri și, pentru a ne exprima ca Platon, divinitatea e scoasă din cauză. Ba mai mult încă, divinitatea este aceea care pedepsește fără greș pe omul care s-a lăsat pradă trufiei fără măsură și a acționat sub imboldul ei. Sînt oameni care în toată graba aleargă în spre nenorocire. Acestora divinitatea le dă o mînă de ajutor spre a le grăbi pierzania (vezi *Perșii*, v. 742). Și în *Hiketidele* am constatat o dublă *hybris* : cea a fiilor lui Egiptos și cea a Danaidelor și pedepsirea atît a unora cît și a celorlalte.

În tragedia *CEI ȘAPTE CONTRA TEBEI*, cele spuse mai sus despre *hybris* se reliefează din plin. Această piesă e ultima din trilogia căreia îi aparținea, astfel încît trebuie reconstituită acțiunea din cele două tragedii care o precedau cu ajutorul aluziilor care se fac în cea de a treia.

Regele Laios din Teba dorește să aibă neapărat un copil. De trei ori cere aceasta de la Apolon din Delfi, de trei ori zeul îi refuză acest lucru *(Cei șapte contra Tebei*, vv. 745 sqq.), spunîndu-i că Laios nu poate salva patria decît murind fără progenitură. Acesta nu renunță la dorința sa, și atunci Apolon i-o satisface, însă sub pedeapsa că Laios va muri ucis de fiul său. Acum se sperie regele și

dă copilul unui servitor ca să-l ucidă. Dublă nestăpînire de sine criminală *(hybris)* : copilul obţinut cu toată ameninţarea că va produce pieirea patriei şi hotărîrea de a-şi ucide copilul. Acesta însă scapă, şi cînd se face mare ucide pe un drum, cu ocazia unei certe, pe tatăl său, fără să-l cunoască. Aci se învederează firea violentă a lui Edip, care putea foarte bine să nu-l ucidă pe bătrînul necunoscut numai pentru o ceartă şi jignire. Apoi el se căsătoreşte cu mama sa fără să ştie şi are copii de la ea. Cînd află de fărădelegea pe care a comis-o fără să vrea şi fără să ştie, Iocasta se spînzură, iar Edip îşi scoate ochii. Aruncat într-un colţ de palat, el este dispreţuit de fiii săi care nu-i dau onorurile cuvenite unui rege. Edip, înfuriat, îi blestemă urîndu-le ca să-şi împartă moştenirea cu sabia (vv. 785 sqq.) [1]. Şi în acest gest el se arată de o violenţă nestăpînită, care merge pînă la nebunie. Imprecaţiile lui nu fac decît să se realizeze. Polinice, care fusese izgonit din Teba de fratele său Eteocle, se întoarce din Argos cu o armată comandată de şefi aroganţi ce sfidează divinităţile şi vrea să pună mîna pe domnie în Teba, chiar cu riscul de a distruge cetatea prin război.

Aci începe acţiunea tragediei *Cei şapte contra Tebei*. Cei doi fraţi se înfruntă unul pe altul în faţa porţii a şaptea a Tebei şi cad ambii răpuşi, unul de mîna celuilalt.

Toată acţiunea piesei este dominată de blestemul criminal al lui Edip aruncat asupra fiilor lui şi constituie pentru aceştia o fatalitate, o fascinaţie care îi duce la pierzanie fără a putea să i se sustragă. (Vezi vv. 70, 653—655, 695—697, 708, 723—725, 800—802, 832 sqq., 886 sq. etc.).

Astfel dispare neamul urît de Apolon al lui Laios. Pe Polinice nu-l cunoaştem direct din tragedia noastră. Doar faptul că a luat armele şi lucrează la ruina patriei sale, numai pentru a-şi satisface ambiţia şi a-şi atinge scopul, îl caracterizează ca pe un individ fără scrupule. Dar nici nobilul Eteocle, cu toată frumuseţea caracterului său, nu

[1] *sidaronomôi dia chœri*, zice textul. Cu privire la fier, vezi observaţiile judicioase ale lui T. G. Tucker, introducerea la ediţia tragediei, Cambridge, 1908, p. XXIX, nota 1.

e în stare să se sustragă acțiunii nefaste a imprecațiilor tatălui său.

Iată deci oscilațiile acelei *hybris* care mînă acțiunea trilogiei spre deznodămîntul fatal : dispariția neamului lui Laios. Acesta pune să-l ucidă pe fiul său, a cărui naștere a dorit-o așa de mult, pentru a nu fi omorît de dînsul. Edip ucide la o încrucișare de drumuri, în urma unei gîlcevi, pe un bătrîn necunoscut lui, care nu era altul decît Laios, tatăl său. Se căsătorește fără să știe cu mama sa și are copii de la ea. Cînd află totul, își ia lumina ochilor. Disprețuit de fiii săi, el îi blestemă ca să-i împartă moștenirea prin sabie. Cei doi frați se omoară unul pe altul în luptă. Iată un șir întreg de acte rezultate dintr-o violență pătimașă care atrage automat pedeapsa zeilor.

Un conflict între divinități nu avem în această piesă. Dimpotrivă, divinitățile străvechi, Eriniile lui Edip, Rătăcirea mintală *(atê)* și Blestemul *(ara)* lucrează și dau tot concursul lui Apolon, pentru ca acesta să nimicească sămînța lui Laios.

Tragedia *PROMETEU ÎNLĂNȚUIT*, prima din trilogia din care făcea parte, are ca personaje numai divinități, iar autorul anonim al *Vieții lui Eschil* (§ 17) ne spune că toate trei piesele acestei trilogii aveau ca actori numai zei. Astfel, planul uman de care am vorbit cade de la sine în considerarea acestei opere. Acțiunea se plasează direct pe planul al treilea [1], al unui conflict între Zeus, stăpînul recent al lumii, și Prometeu, un titan, o divinitate aparținînd ordinii vechi răsturnate a lui Cronos.

[1] Am vorbit mai sus de trei planuri pe care se desfășoară acțiunea tragediilor eschileene. În fond, numai pentru planul uman avem un plan propriu-zis. În celelalte două avem de-a face : a) cu o acțiune reciprocă între lumea umană și cea divină și b) cu o acțiune și reacțiune între ordinea divină nouă, actuală a lui Zeus și ordinea veche a unor divinități decăzute din rang. În lipsa unui cuvînt adecvat pentru a exprima această situație, am vorbit și în aceste două cazuri tot de plan. Dacă expresia este stîngace, în schimb credem că ideea pe care vrem s-o redăm e absolut clară.

Prometeu, un titan din jurul lui Cronos, care a ajutat pe Zeus ca să dobîndească stăpînirea absolută în lume, a furat focul din cer (vv. 82 sq., 109 sq. etc.) și l-a dat oamenilor, învățîndu-i toate artele folositoare (vv. 110 sq., 442—506), devenind binefăcătorul omenirii. Prin aceasta el a zădărnicit planurile lui Zeus, care voia să distrugă omenirea pentru a pune în loc alta mai bună (vv. 231 sqq.). De aceea titanul este pedepsit și ferecat pe o stîncă în pustietățile Nordului. Însă Prometeu este în stăpînirea unei mari taine, pe care a aflat-o de la mama sa, Gaia [1] sau Temis, „făptură unică sub denumiri multiple" zice poetul (vv. 209 sq.). Atît Zeus cît și Poseidon pețesc pe frumoasa zeiță Tetis. Dar copilul ei, născut dintr-o asemenea împreunare, va fi mai puternic decît tatăl său, pe care îl va răsturna și va lua în mîna sa stăpînirea lumii. Cu ajutorul acestui secret speră Prometeu să se răzbune pe dușmanul său Zeus.

După o scenă cu rătăcitoarea Io, iubită de Zeus, care este izgonită din loc în loc de gelozia Herei (gelozie adevărată de femeie cu toate consecințele ei, vv. 600 sqq.), vine Hermes, trimisul lui Zeus, spre a cere de la Prometeu dezvăluirea secretului pe care acesta se tot laudă că îl cunoaște. Cum titanul refuză să-l spună, stînca pe care se află ferecat e lovită de fulgerul lui Zeus și se prăbușește, acoperind corpul nemuritor al lui Prometeu. Aci se termină tragedia ce ni s-a păstrat.

În piesa următoare, *Prometeu descătușat,* pe care n-o mai avem, dar al cărei subiect se poate deduce din aluziile conținute în tragedia anterioară de care ne-am ocupat, se reprezentau cam următoarele :

[1] După *Teogonia* lui Hesiod, Prometeu este fiul titanului Iapetos și al oceanidei Climene, iar Iapetos e fiul lui Uranos și al Gaiei (vv. 507 sqq. și 134). După Perrotta, această identitate dintre Gaia și Temis n-ar fi eschileană. De altfel, savantul italian, ca și alții înainte și după dînsul, consideră tragedia *Prometeu înlănțuit* ca neflind a lui Eschil. Dar compară fragmente niciodată contestate, ca No 52, ed. H. J. Mette *(Suppl. Aeschyl. = Kl. Texte,* No. 169, Berlin, 1939).

După ce a stat îndelung timp sub dărîmăturile stîncii, Prometeu se află iarăşi ferecat pe un pisc înalt, unde în fiecare două zile un vultur vine să-i mănînce ficatul care între timp se reface la loc [1]. Aceste suferinţe noi sînt vestite de Hermes în *Prometeu înlănţuit,* vv. 1014—1025. Titanul mai ştie că nu va fi liberat de aceste suferinţe decît de un descendent din Io şi Zeus, anume de Heracle, care va ucide vulturul *(Prometeu înlănţuit,* vv. 871—873), şi această liberare pare a avea loc nu fără consimţămîntul lui Zeus. După uciderea vulturului, Prometeu dezvăluie secretul cu privire la fiul zeiţei Tetis, care va fi mai puternic decît tatăl său şi îl va răsturna din domnie, iar Zeus îl liberează pe titan, după ce un zeu, Chiron, rănit şi condamnat la un chin etern, va fi acceptat să meargă în Hades, ca răscumpărare a lui Prometeu, renunţînd la nemurirea sa. (*Prometeu înlănţuit,* vv. 1026—1029.)

Subiectul celei de a treia piese a trilogiei : *Prometeu, purtătorul de foc,* e mai greu de dedus. De altfel, acţiunea dramatică e închisă prin descătuşarea titanului, care a avut loc în tragedia anterioară. Probabil că în ultima piesă a trilogiei se trata despre rolul pe care Zeus îl dă titanului reconciliat în noua orînduire a lumii.

Prometeu este tipul aroganţei lipsite de orice simţ de măsură *(hybris).* Însă această violenţă nestăpînită este fără corespondent de partea cealaltă, la Zeus. Astfel nu poate fi vorba de mutarea dreptăţii dintr-o parte în alta, ca la dramele cu personaje umane. Prometeu este o divinitate foarte iubită de atenieni. El beneficia de un cult în Atena şi era patronul olarilor, a căror industrie aducea multă bogăţie cetăţii zeiţei Pallas Atena.

---

[1] Ficatul, la popoarele primitive, este sediul sufletului. Deşi această concepţie este absentă la greci, totuşi pare a fi aici o rămăşiţă a unor vechi credinţe. Prometeu e atins în partea cea mai preţioasă din corpul său. Vezi un asemenea reziduu al vechii credinţe la Homer, *Iliada,* XXIV, v. 212 sq. Pentru rinichi, cu aceeaşi idee, vezi *Iliada,* XXI, vv. 126 sq. 203 sq. Cu privire la ficat, mai vezi Eschil, *Agamemnon,* vv. 432, 792. — *Choeforele,* v. 272. — *Eumenidele,* vv. 135, 158 *(lobos).* — Sofocle, *Aiax,* v. 938. — Euripide, *Hipolit,* v. 1070.

Noi nu cunoaștem pe Zeus din această trilogie eschileană decît prin adversarul lui neînduplecat, care îi aruncă tot felul de acuzații și îi aduce critici, în *Prometeu înlănțuit,* prezentîndu-l ca pe un tiran parvenit și fără scrupule. S-a spus că dacă am fi cunoscut și celelalte două piese ale trilogiei, figura lui Zeus ar fi apărut mult mai simpatică și măgulitoare pentru el. Fără să negăm acest lucru, trebuie să remarcăm că figura lui Prometeu nu este chiar așa de favorabilă pentru sine, chiar și în prima tragedie pe care o avem, precum s-ar putea crede aceasta la prima vedere. Eschil a prezentat personajul titanului cu toată fidelitatea, în conformitate cu caracterul pe care a vrut să i-l dea. Prometeu este un revoltat al ordinii stabilite. Însă să nu ni-l închipuim ca pe un erou de tipul ibsenian, în genul lui *Brand* sau *Inamicul poporului.* Titanul antic, în piesa lui Eschil, are multe deficiențe care îl prezintă într-o lumină nu cu totul favorabilă. El este un răzvrătit, obsedat de ceea ce crede el că e o nedreptate pe care i-a făcut-o Zeus ; un personaj care suferă de mania persecuției, și aceasta nu este niciodată o bună sfătuitoare. Vederi largi nu are. Obsedat de ideea sa de binefăcător al omenirii, el intervine în planurile mari, cu orizonturi mult mai largi, ale stăpînului oamenilor și al zeilor, pe care nu le înțelege și le încurcă prin mărginirea sa. Astfel, pedeapsa pe care o capătă nu e chiar așa de nemeritată, după cum își închipuie el : trebuie să spunem acestea în mod franc, deși e vorba de un binefăcător al omenirii. Pe deasupra mai e și un lăudăros care micșorează valoarea binefacerilor sale prin complezența cu care le expune (vv. 442—506) și exagerarea care culminează în ultimul vers (505 sq.) : „Într-un cuvînt care rezumă totul, află că toate artele folositoare ale oamenilor vin de la Prometeu".

Am văzut gelozia Herei față de Io, în *Prometeu înlănțuit,* vv. 600 sqq. Prometeu se mai referă, în vv. 910—912, la imprecația *(ara)* părintelui Cronos, pe care acesta a lansat-o împotriva lui Zeus cînd a fost răsturnat de pe tronul

său, însă care rămîne fără efect. Cu totul altfel se prezintă cazul blestemului lui Edip aruncat asupra fiilor lui, ale cărui urmări tragice le-am văzut în *Cei şapte contra Tebei.*

În concluzie, conflictul între orînduirea nouă instaurată de Zeus şi veleităţile lui Prometeu ca reprezentant al guvernării arhaice decăzute, dar nu complet lichidate, se soldează cu triumful cîrmuirii în spirit larg a noului stăpîn al Olimpului, şi aceasta nu numai pe baza forţei lui nemărginite, ci şi pentru că e mai valoroasă şi mai bună.

Tragedia *PERŞII* constituie un tot pentru sine, nefiind legată de celelalte piese ale trilogiei din care făcea parte. Acţiunea se petrece la Suza, la curtea regelui Xerxe. Bătrîna regină mamă, văduva lui Darius, şi corul format din sfetnicii fideli sînt plini de bănuieli lugubre cu privire la soarta armatelor persane care au plecat sub comanda regelui Xerxe pentru a supune Grecia. Toată piesa este o preamărire a victoriei navale de la Salamina (480 î.e.n.). Eschil, cu mult tact, exaltă sentimentul naţional elen, prezentînd doliul curţii de la Suza la aflarea veştii dezastrului pe care l-au suferit armatele şi flota persană. Întîi vesteşte înfrîngerea un sol, iar mai tîrziu apare şi Xerxe, zdrobit de mărimea catastrofei care a pus sfîrşit planurilor sale de cucerire.

Pe noi ne interesează interpretarea pe care o dă Eschil nenorocirii care a lovit pe Xerxe şi pe perşii lui. Şi aci motivul e orgoliul fără margini care l-a făcut pe Xerxe să-şi încredinţeze forţele sale navelor fragile. Regele perşilor a depăşit măsura. Armata persană era destinată să stăpînească Asia şi să răstoarne cetăţile de pe uscat (vv. 102 sqq.). A trece peste limitele fixate de providenţă, a încredinţa toată puterea armată corăbiilor, iată o întreprindere care trebuia, prin dimensiunile ei ambiţioase, să aducă catastrofa. „Navele i-au adus, navele i-au nimicit", zice corul lamentîndu-se (vv. 561 sq., 906, 1037 ; *ataisi pontiaisin).* Dar Xerxe a făcut mai mult încă : a vrut să pună

în cătușe valurile Bosforului, reducînd astfel la sclavie Helespontul cel sacru. Un simplu muritor, a crezut, fiind rău sfătuit, că poate subjuga pe Poseidon (vv. 745—750). „Astfel, trufia fără margini *(hybris)*, trecînd în floare, dă la recoltă spicul pierzării" *(atê*, vv. 821 sq.).

În modul acesta s-a dus Xerxe la pieire, cu toată armata lui. Căci „zeul ajută celui ce singur își grăbește nimicirea" (v. 742). Pămîntul însuși devine aliatul grecilor (v. 792) și nimicește prin foamete armatele peste măsură de numeroase (v. 794).

Și întrucît este vorba de barbari care își exprimă convingerile, Eschil le atribuie și credința în gelozia zeilor. Nenorocirea a început, zice solul, de la o divinitate fatală și rea (vv. 353 sq.). Xerxe s-a lăsat convins de sfatul dat de Temistocle, atacînd flota elenă în strîmtoarea de la Salamina, nedîndu-și seama nici de înșelăciunea grecului, nici de gelozia zeilor *(theôn phthonos*, vv. 361 sq.) [1].

Ca și la *Cei șapte contra Tebei*, nu găsim nici în *Perșii* nici un conflict între cele două planuri de zei. Sfîrșitul tragic al armatelor lui Xerxe este provocat cu acordul tuturor divinităților. Eschil nu pare a avea nici o cunoștință despre religia persană, sau cel puțin nu lasă să se întrevadă nimic în tragedia sa.

O întîmplare fericită sau, mai bine zis, discernămîntul gramaticianului din timpul lui Hadrian care a făcut alegerea de șapte drame eschileene pentru uzul școlii, ne-a păstrat o trilogie completă a lui Eschil : *ORESTIA* cu cele trei tragedii componente ale ei : *Agamemnon, Choeforele și Eumenidele*. Spre deosebire de tragediile pe care le-am cercetat pînă acum, în care acțiunea lîncezește într-un mod simțitor pentru un modern, în primele două piese ale trilogiei : *Agamemnon* și *Choeforele*, acțiunea dramatică este plină de vigoare. Ea se desfășoară pe toate planurile descrise de noi mai sus : cerul și pă-

[1] Cf. și fr. 85 și 91 în *Supplementum Aeschyleum*, ed. H. J. Mette *(Kleine Texte*, 169, Berlin, 1939).

mîntul, zeii şi oamenii se amestecă pentru a da o puternică şi adîncă interpretare a tragediei destinului omenesc, în sensul cel mai caracteristic eschilean. Ideile scumpe marelui poet tragic din Atena apar sub forma lor cea mai clară. Iar în piesa a treia, în *Eumenidele,* se pune o problemă de drept unde sînt angajate divinităţile vechi cu orînduirea lor perimată şi zeii noi cu noua aşezare a lui Zeus cel atotputernic. După acţiunea zbuciumată şi de un tragic sfîşietor a primelor două piese, acţiunea mai domoală a celei de a treia este resimţită ca o binefacere şi o liniştire a nervilor.

În această trilogie a *Orestiei* se desfăşoară destinul tragic al familiei pline de orgoliu criminal şi nestăpînit a Atrizilor (la fel cum în trilogia *Edipodiei,* din care nu ni s-a păstrat decît o singură tragedie : *Cei şapte contra Tebei,* se prezintă destinul tragic al familiei blestemate a Labdacizilor).

Acţiunea tragediei *AGAMEMNON* se petrece la Argos, în faţa palatului Atrizilor. Un releu stabilit prin focuri trebuia să vestească de la Troia căderea cetăţii. Un paznic aşteaptă de zece ani ca să vadă flacăra vestitoare a victoriei şi s-o comunice la palat Clitemnestrei. O reflecţie a lui face de la început aluzie la faptul că lucrurile în palat nu se petrec aşa cum trebuie (vv. 18 sq.). Flacăra mult aşteptată se arată în fine, şi corul bătrînilor apare în orchestră pentru a comenta evenimentele.

În primul cîntec de cor, care ţine de la versul 40 pînă la 257, se perindă toate motivele care explică tragedia Atrizilor : acel şir fără sfîrşit de crime săvîrşite dintr-un orgoliu fără de măsură *(hybris)* şi care duce familia la ruină şi scaldă în sînge palatul blestemat, din cauza lipsei de cumpăt a stăpînilor lui.

Mai întîi, prima faptă de nereţinere criminală a comis-o Paris cînd a călcat legea ospitalităţii şi a răpit-o pe femeia nedemnă, pe Elena care a aparţinut multor

bărbaţi *(polyanor,* v. 62, cf. vv. 803 sq.) [1]. Astfel a provocat pe Zeus, protectorul ospitalităţii *(Zeus xenios,* vv. 61 sq., cf. vv. 362. 703), şi a adus nenorocirea pe capul său şi al troienilor.

Dar înainte de plecarea armatelor de pedepsire ale grecilor contra Troiei, doi vulturi din cer vin şi mănîncă o iepuroaică cu pui în pîntec. Augurul armatei vede în aceasta prevestirea victoriei grecilor, însă în acelaşi timp exprimă teama de supărarea zeiţei Artemis cea neiertătoare *(epiphthonos,* v. 134) [2], protectoarea animalelor sălbatice (vv. 140 sqq.), care detestă ospăţul vulturilor (v. 138). Tălmaciul zeilor prevede că zeiţa va cere un sacrificiu nefiresc pentru a consimţi la plecarea navelor, sacrificiu care va aduce mînia zeilor asupra casei Atrizilor (vv. 150 sqq.), dacă Agamemnon va consimţi să-l îndeplinească.

Corul, într-o serie de cîntări minunate (vv. 160—183), exprimă chintesenţa gîndirii lui Eschil : Zeus îl aduce pe om să ia calea înţelepciunii învăţîndu-l minte prin suferinţă *(tôi pathei mathos,* v. 177) [3]. Astfel, zeii, forţîndu-le voinţa, fac bine oamenilor (vv. 182 sq.).

Cum navele grecilor stau la Aulis (v. 191) fără să poată obţine vîntul de pornire, divinul Calchas, tălmaciul zeilor, traducînd gîndurile zeiţei Artemis, cere sacrificarea fiicei lui Agamemnon, ca preţ al nenorocirilor ce se vor abate asupra Troiei, la fel precum vulturii au sfîşiat iepuroaica cu puii în pîntec. Agamemnon era liber să refuze preţul monstruos ce i se cerea pentru dărîmarea Troiei

[1] Aprecierea Elenei la Homer, în *Iliada,* este cu totul alta. Aici sentimentele ei bune sînt bruscate, şi ea e antrenată spre dezonoare de zeiţa Afrodita, care apare ca singura vinovată. Vezi cîntul III, vv. 399 sqq. Vezi şi *Teichoscopia* în *Iliada,* III, vv. 173 sqq.

[2] Cuvîntul francez *„rancunière"* ar reda sensul exact al cuvîntului grec.

[3] Compară aceeaşi idee în *Eumenidele,* v. 519, *xympherei sôphronein hypo stenei :* „E folositor să devii cumpătat prin mizerie".

și readucerea Elenei. Dar el nici măcar nu dojenește pe augur *(mantin outina psegŏn,* v. 186). El își motivează hotărîrea nefirească, spunînd că nu poate trăda pe aliații săi (vv. 212 sq.). Și atunci, zice corul, băgînd capul sub jugul destinului, o prefacere criminală se produce în sufletul său. El ia o atitudine capabilă de toate îndrăznelile (vv. 218—221). Astfel devine el sacrificatorul fiicei sale, pentru a veni în ajutorul unei femei pierdute (vv. 224 sqq.).

Sacrificarea fecioarei este descrisă de cor în toate detaliile ei oribile. Ifigenia are gura astupată, pentru a nu putea pronunța un blestem. Căci, pentru un grec, blestemul are darul de a declanșa automat realizarea sa, și nici o putere din lume nu-i poate opri mersul. Iar cînd i se ia haina, în ultima clipă a sacrificiului, fecioara cu gura mută imploră din ochi pe călăii ei.

Deci actul de aroganță nesăbuită, care ia proporții monstruoase (uciderea copilei de către tatăl ei, pentru satisfacerea unui orgoliu de cucerire), constituie acea *hybris* care va declanșa drama asupra casei lui Agamemnon și a familiei lui.

Am insistat asupra acestui cor din cauza importanței lui covîrșitoare pentru înțelegerea gîndirii lui Eschil.

În al doilea cîntec de cor se reia ideea îndrăznelii arogante și criminale care pune stăpînire pe cei a căror casă debordă de bogăție (vv. 374—377). Și acesta este cazul lui Paris, care a violat legile ospitalității. De aceea, măsura e lucrul cel mai bun *(metron to beltiston,* v. 378). Dar și grecii au avut suferințe mari de îndurat. În locul copiilor, soților și părinților s-au întors acasă urnele cu cenușa lor (vv. 433—450). De aceea se întinde în popor durerea plină de ciudă *(phthoneron algos,* v. 450) împotriva Atrizilor răzbunători. Renumele este fatal cînd e amestecat cu mînia poporului. Blestemul poporului se ispășește fără de scăpare (v. 456 sq.). Zeii nu scapă din ochi pe ucigașii în masă. Și Eriniile îl nimicesc pe cel ce a reușit prin desconsiderarea dreptății. Gloria împreunată cu resentimente este o sarcină grea. Fulgerul lui

Zeus loveşte creştetul („ochii", zice textul grec, vv. 462—470). Toate aceste aprehensiuni îngrijorate ale corului sînt făcute pentru Atrizi, mai cu seamă pentru Agamemnon, a cărui tragedie se pregăteşte.

Solul, care a sosit între timp, povesteşte nimicirea completă a Troiei şi stîrpirea seminţiei troienilor de pe faţa pămîntului. Priamizii au ispăşit *îndoit* păcatul lui Paris (v. 537). Şi solul face reflecţia : „Cine, afară de zei, este fără suferinţe, în veci de veci ?" (vv. 553 sq.). Apoi descrie furtuna care a distrus şi risipit cea mai mare parte din navele aheenilor. Nava lui Agamemnon a fost, pare-se, păzită şi cîrmuită de un zeu (v. 663 : *theos tis, ouk anthrôpos),* încît a scăpat teafără.

Al treilea cîntec de cor se ocupă de nenorocirea care a fost frumoasa Elena, pentru greci şi pentru troieni. Ea a fost ca un pui de leu crescut în casă, blînd şi umil cît timp avea nevoie de lapte, dar crescînd mare şi deşteptîndu-i-se instinctele, a făcut masacru în casa stăpînului binefăcător (vv. 717 sqq.). Leul a fost ca un preot al Pierzaniei *(hiereus tis Atas,* vv. 735 sq.) crescut în casă. Iată ceea ce a fost Elena pentru troieni : o Erinie producătoare de lacrimi, introdusă de Zeus al Ospitalităţii.

Şi corul continuă : Un vechi proverb spune că bogăţia [1] prea mare a unui om nu moare fără urmaşi, ci din reuşita norocoasă se naşte nenorocirea fără saţ. Eschil, prin gura corului, se opune acestui proverb şi spune că fapta lipsită de pietate *(dyssebes)* este aceea care naşte alte multe asemănătoare cu ea (vv. 750—760). Pe cînd norocul caselor care onorează Justiţia sînt urmaşi frumoşi asemenea cu autorul lor.

O aroganţă *(hybris)* străveche produce alta nouă cînd îi vine timpul, şi o dată cu ea apare şi o zeiţă nestăpînită, ce nu are nimic sfînt. Pierzania *(Atê),* asemănătoare cu mama sa (vv. 764—771). Pe cînd Justiţia (zeiţa *Dikê)* fuge de palatele aurite, dar mînjite de sînge, şi se refugiază acolo unde se duce o viaţă pură.

[1] *olbos,* pe greceşte, înseamnă bogăţie şi fericire.

Apare şi Agamemnon. Corul îşi exprimă bucuria sinceră de a-l vedea întors acasă, deşi îl criticase atunci cînd a adunat armata pentru readucerea Elenei, socotindu-l că şi-a pierdut stăpînirea minţii (vv. 799 sqq.).

Clitemnestra îi vine în întîmpinare. Cu cuvinte linguşitoare şi pline de perfidie, ea caută să adoarmă orice bănuieli din partea soţului ei. Înaintea picioarelor lui, servitoarele, la ordinul ei, întind stofe scumpe de purpură brodate, pînă la intrarea palatului. Agamemnon ezită să calce pe ele, deoarece asemenea onoruri, zice el, se cuvin numai zeilor, şi se teme să nu-i provoace pe aceştia. Insistenţa pe care o pune asupra acestei idei dovedeşte cîtă importanţă prezenta ea în credinţele vechilor greci (vv. 921—930). Lui i-e teamă că, păşind pe covoare, va provoca invidia zeilor (vv. 921 sq. *epiphthonos poros.* Cuvintele care urmează arată că în adevăr e vorba de gelozia zeilor : „Numai divinităţile trebuiesc onorate cu astfel de covoare"). Agamemnon vrea cinstiri care se cuvin oamenilor, nu din acelea care sînt apanajul zeilor (v. 925). Însă el cedează insistenţelor perfide ale Clitemnestrei şi acceptă să păşească pe preşurile de purpură întinse înaintea picioarelor sale, nu însă fără a trimite o ultimă invocare : „Fie ca vreunul din zei, din depărtare, să nu arunce o privire de gelozie asupra mea" (vv. 946 sq. : *theon tis ... phthonos).*

Clitemnestra îl urmează cu aceleaşi cuvinte perfide, invocînd pe Zeus Desăvîrşitorul ca să-i realizeze ruga şi s-o ajute la săvîrşirea faptei concepute (vv. 973 sq.), aluzie mai distinctă decît altele precedente la crima pe care o va făptui.

Corul, rămas singur, exprimă într-o cîntare minunată îngrijorările sale cu privire la cele ce se vor întîmpla. Iarăşi revine ideea că bogăţia prea mare distruge casa, aşa cum un vas prea greu încărcat se duce la fund din cauza poverii (vv. 1005 sqq.). Dar sîngele unei fiinţe omeneşti, o dată scurs pe pămînt, nu se mai întoarce înapoi în viaţă (vv. 1019 sqq.), şi acesta e cazul Ifigeniei.

Clitemnestra iese un moment din palat pentru a invita înăuntru pe Casandra, fiica lui Priam, adusă ca sclavă de Agamemnon din Troia. Casandra rămîne mută și nemișcată. Clitemnestra se înapoiază în palat, în timp ce corul îndeamnă pe Casandra să urmeze poruncii date de stăpînă.

Casandra, în stare de transă profetică, își deapănă pe un ton lugubru viziunile halucinante ale crimelor săvîrșite în palatul Atrizilor : asasinate de frați, cărnuri fierte ale copiilor servite tatălui lor (Tieste), pregătirea omorîrii lui Agamemnon și propria sa moarte [1]. Peste tot sînge, sînge, sînge. Scena e de un dramatism sfîșietor. Sentimentul de groază și de milă față de mizeria de nedescris a muritorilor își atinge culmea. Casandra mai prevestește și răzbunarea lui Agamemnon, al cărui fiu Oreste își va omorî pe mama ucigașă (vv. 1280 sqq.). Apoi, resemnată, halucinată, urcă treptele și intră în palat.

Corul face două reflecții minunate : „Vai de soarta muritorilor ! Fericirea lor e ca desenul unei umbre. Cînd vine nenorocirea, un burete ud trece pe deasupra și schița a dispărut" (vv. 1327—1329). „Toți muritorii sînt din fire insațiabili după succes. Nimeni nu-l oprește să-i vină în casă, zicîndu-i : Intrarea e oprită" (vv. 1331 sqq.).

Din palat se aude de două ori vocea lui Agamemnon care se vaită sub loviturile mortale pe care le primește [2]. Corul ezită, jumătate din el fiind pentru o acțiune imediată, iar cealaltă jumătate pronunțîndu-se că trebuie aflat mai întîi exact ce s-a petrecut. Dar porțile palatului se deschid : Agamemnon zace mort ; alături de el Casandra, ucisă de asemenea, iar Clitemnestra, cu arma însînge-

[1] Casandra a fost înzestrată de Apolon cu darul profeției, dar a fost pedepsită de zeu, fiindcă i-a disprețuit dragostea. Deși profetă veridică, nimeni nu credea în profețiile ei și era batjocorită. În fine a fost condusă în casa Atrizilor, unde o așteaptă moartea (vv. 1202—1212, 1269—1278).

[2] Asupra modului cum a fost asasinat Agamemnon, vezi povestirea lui Apolon în *Eumenidele*, vv. 632 sqq. Versul 633 e alterat, însă sensul general al pasajului e destul de limpede.

rată în mînă, criminală impudentă, se laudă cu fapta sa şi se prezintă ca executoarea Justiţiei : ea a răzbunat moartea Ifigeniei şi infidelităţile lui Agamemnon cu Hriseidele de la Troia şi cu Casandra (vv. 1431 sqq.). Ea spune că a fost mînată de zeiţa Justiţie *(Dikê)*, zeiţa Pierzanie *(Atê)* şi Erinia *(Erinys)* fiicei sale. Dar, în fond, se prezintă ca o criminală de rînd, care exultă cu sălbăticie cînd evocă cu complezenţă asasinatele pe care le-a comis, ca soră demnă cu lady Macbeth, cu care are în comun candoarea în crimă şi lipsa totală de remuşcare. La ameninţările corului care o condamnă la exil [1], ea răspunde cu ameninţări, făcînd apel la protecţia pe care i-o va da ibovnicul ei Egiste, cu care se făleşte (vv. 1435 sq.). Clitemnestra mai încearcă iarăşi să se prezinte numai ca executoarea zeului aspru al Răzbunării contra lui Atreu, care a luat forma ei pentru a pedepsi uciderea copiilor lui Tieste (vv. 1497—1503). Corul însă îi dă replica spunînd că ea e ucigaşă, în timp ce Geniul Răzbunării n-a făcut decît s-o ajute în calitate de complice (vv. 1504 sqq.).

Acum apare şi laşul Egiste, care cu neruşinare îşi face un merit de a fi urzit tot complotul şi a-l fi omorît pe Agamemnon. Ca motiv al crimei dă ospăţul oferit de Atreu fratelui său Tieste, gătit din carnea copiilor acestuia. Corul dojeneşte pe Egiste, care ca o muiere a stat acasă, în timp ce grecii sîngerau sub zidurile Troiei şi apoi, prin înşelăciune, după ce i-a pîngărit patul conjugal, a ucis pe eroul care a dărîmat Troia, folosindu-se de mîna femeii lui, fără să îndrăznească să-l înfrunte singur, la luptă dreaptă. Egiste trece la ameninţări : cu ajutorul

[1] Pentru vechii greci, orice crimă săvîrşită în incinta cetăţii aducea cu sine o mînjire a acesteia, de care nu se putea curăţa decît prin exilarea ucigaşului, deci prin ieşirea acestuia din teritoriul ei. Mînjirea aceasta este materială, este o substanţă care se ataşează ca o murdărie şi aduce consecinţe funeste pentru toţi cetăţenii, dacă nu este spălată printr-un ritual anumit sau îndepărtată prin eliminarea oricărui contact al criminalului cu concetăţenii lui. Vezi v. 1566 : şi Pierzania se lipeşte ca cleiul de o anumită familie, ca cea a Atrizilor, a Labdacizilor etc.

bogăţiilor regelui ucis va guverna poporul argian şi va pedepsi aspru pe oricine i se va opune. Corul evocă pe Oreste, care va veni să răzbune pe tatăl său ucis mişeleşte (vv. 1646 sqq., 1667). Altercaţia între cor şi Egiste ameninţă să devină luptă deschisă cu armele cînd intervine Clitemnestra, care reţine pe Egiste şi trimite pe bătrînii din cor la casele lor.

Aceasta este acţiunea încărcată a tragediei *Agamemnon* pe care am redat-o mai pe larg, din cauza importanţei şi frumuseţii ei.

În tragedia *CHOEFORELE,* sau pe româneşte *Purtătoarele de libaţiuni,* Oreste soseşte necunoscut de nimeni la Argos şi se duce la mormîntul lui Agamemnon. În calitate de fiu, lui îi incumbă, după concepţiile de drept penal al vechilor greci, sarcina de a răzbuna pe tatăl său. Aci se întîlneşte cu sora sa Electra, împreună cu fetele aducătoare de libaţiuni, care constituie corul tragediei. Ele sînt trimise de Clitemnestra care începe să se teamă de consecinţele crimei sale şi vrea să îmblînzească spiritul lui Agamemnon. După ce se face cunoscut Electrei, Oreste se sfătuieşte cu ea, cum să-şi răzbune pe tatăl ucis mişeleşte de mama lor şi de ibovnicul ei Egiste.

Aci se întîlnesc credinţe dintre cele mai primitive ale vechilor eleni :

Numai copiilor le este dat să aducă sacrificiul părului pe mormîntul părinţilor (vv. 170 sqq.). Sîngele scurs pe pămînt şi coagulat se răzbună fără putinţă de scăpare pentru ucigaş, şi toate apele adunate la un loc nu-l pot spăla de păcatul crimei (vv. 66—74, cf. 400—404). A ucide pe ucigaş este un act de pietate (vv. 122—123). Mortul ajută cu toată puterea sa misterioasă la pedepsirea de către răzbunătorul său a acelora care i-au vărsat sîngele (vv. 146—148). Şi aci nu mai e vorba de acel dublu aerian inconsistent *(psychê),* de acele capete lipsite de putere *(amenêna karêna),* care sînt morţii la Homer.

Ci mortul eschilean, ca şi cel al grecilor primitivi, este cadavrul viu, dematerializat, însă încărcat cu puteri cu atît mai îngrozitoare, cu cît fantoma aceasta este mai misterioasă [1]. Oreste invocă sprijinul puternic al lui Zeus, spunîndu-i că dacă nu-l va susţine, nu va avea cine să-i aducă daruri bogate şi să-i facă sacrificii numeroase de boi, în zilele de sărbătoare [2]. Dar Oreste ştie că va reuşi să răzbune pe tatăl său, căci are profeţia lui Apolon, care l-a îndemnat la aceasta sub ameninţarea mîniei mortului *(patros mênis,* vv. 293 sq.) şi a Infernului *(ek gês mênimata,* v. 278), care îi va trimite chinuri groaznice şi boli ce usucă corpul.

Şi corul roagă pe Parce să ajute la pedepsirea vinovaţilor de către cei de partea cărora a trecut Dreptatea (vv. 306 sqq.) [3]. Apoi el exprimă legea de trei ori veche a talionului : „Lovitura ucigătoare să fie plătită prin lovitură ucigătoare. Făptaşul să îndure moartea" (vv. 312—314).

Tot corul dezvăluie lui Oreste că Agamemnon după omorîre a fost mutilat *(emaschalisthê,* v. 439) de ucigaşii lui. Termenul grec are o semnificaţie specială. În timpurile primitive i se tăiau victimei de către asasini extremi-

[1] Vezi Ernst Samter, *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, I, Homer,* 1923, p. 171, nota 1, precum şi bibliografia indicată acolo. Foarte importantă e lucrarea lui Hans Scheurer, *Das Recht der Toten (Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* 33 (1916), pp. 333—432, şi 34 (1916), pp. 1—208) Vezi şi Walter Otto, *Die Manen, oder von den Urformen des Totenglaubens,* 1923.

[2] Aceasta e şi atitudinea lui Homer, la care zeii sînt accesibili darurilor şi fumului sacrificiilor.

[3] Verbul *metabainein* exprimă ideea de „mutare", de „schimbarea locului". Justiţia îşi schimbă locul, trecînd dintr-o tabără în alta, după vina pe care acestea o săvîrşesc în succesiunea timpurilor. Astfel, Agamemnon sacrificînd pe fiica sa Ifigenia, Justiţia se află în tabăra Clitemnestrei. Prin crima acesteia, care şi-a ucis soţul, Justiţia a trecut de partea lui Oreste. Acesta omorînd pe mama sa, Justiţia se mută în altă parte şi, întrucît nu mai există o tabără umană, ea îşi ia sălaşul la Erinii, zeiţele care pedepsesc pe paricizi.

tăţile corpului şi organul genital [1]. Toate acestea erau apoi înşirate pe o sfoară şi atîrnate de gîtul mortului sau prinse de subţiori. Căci, după vechea credinţă, cadavrul viu, dematerializat, sau fantoma mortului, păstra toate lipsurile corpului. Astfel, era suficient a tăia degetul mare al mortului, pentru ca acesta să nu mai poată ţine şi mînui o armă : lancea sau sabia, şi strigoiul lui nu se mai putea răzbuna pe ucigaşul său. În alte locuri era obiceiul de a decapita pe mort, tot în scopul de a-i lua orice posibilitate de a face rău. Deci, acest procedeu primitiv al mutilării mortului, prin tăierea extremităţilor cadavrului, l-au aplicat lui Agamemnon cei doi asasini ai lui.

Oreste şi Electra, pe mormînt, invocă în cuvinte patetice şi rituale pe Agamemnon ca să vină în ajutorul copiilor lui spre a fi răzbunat şi să-i aşeze în palat, în drepturile lor uzurpate. Din tonul pătimaş şi plin de convingere se vede cît de profund erau sădite aceste credinţe primitive în sufletul atenienilor, după care mortul avea puterea să-i ajute pe urmaşii săi ca să se răzbune pe duşmani şi să le dea prosperitate (vv. 456—460, 479—509).

Clitemnestra e chinuită de vise rele. Un şarpe născut de ea, căruia îi întindea sînul, o muşcă şi o răneşte [2]. Oreste se introduce prin şiretenie, ca oaspete necunoscut, în palat. El spune că vine de la Strofios din Focida şi anunţă că Oreste a murit. Clitemnestra izbucneşte în bocete de durere la auzul veştii morţii fiului ei, însă, după cum spune doica lui Oreste, în fond ea se bucură

[1] Vezi Tirteu, fr. 10, vv. 25 sqq., Bergk, ed. 4. Cf. Homer, *Iliada*, XXII, vv. 70—76, pasaj care, după unii autori, e o interpolaţie, imitat după Tirteu. Cf. Sofocle, *Electra*, v. 445. Cu privire la citatul din Tirteu, vezi U.v. Wilamowitz-Moellendorff, *Die Ilias und Homer*, ed. 2, 1920, p. 96, notă, care neagă cum că ar fi vorba de *maschalismos*, de mutilarea mortului de către duşmani. Vezi şi Sofocle, *Electra*, vv. 445 sq. unde e menţionat şi obiceiul de a şterge arma însîngerată de capul victimei.

[2] Şi lady Macbeth este chinuită de viziuni, însă în stare de somnambulism.

de această întorsătură favorabilă a lucrurilor (vv. 737—740). Este chemat în grabă și Egiste, ca să afle vestea care nu poate decît să-l bucure, că singurul răzbunător al lui Agamemnon, de care se putea teme, a pierit. El intră în palat, și peste puțin se aud vaietele de agonie ale lui. Iese pe poartă un servitor strigînd. Clitemnestra apare și ea deschizînd ușa gineceului și se îndreaptă spre ușa centrală a palatului, pentru a afla ce s-a întîmplat. În clipa aceea ușa se deschide. Egiste este întins jos, omorît, iar Oreste, cu sabia în mînă, se îndreaptă spre mama sa.

Scena care urmează, după care Oreste își ucide pe mama sa, este de un patetic fără pereche. Nu-i putem găsi un termen de comparație decît în scena întîlnirii lui Hamlet cu mama sa (Act. III, sc. 4). Dar cea a lui Eschil e cu atît mai puternică și dramatică, cu cît fapta care se săvîrșește e mai groaznică : uciderea mamei de către fiul ei.

Clitemnestra, văzînd pe Egiste ucis, întins pe jos, are un strigăt de durere, care exasperează și mai mult pe Oreste :

„CLITEMNESTRA : Vai mie ! te-a omorît mult iubitul meu Egist !

ORESTE : Iubești pe acesta ? Ei bine, te vei odihni în același mormînt cu el. Nici moartă nu-l vei părăsi.

CLITEMNESTRA : Oprește, copile ! Respectă sînul acesta, la care adesea te-am adormit în timp ce buzele tale sugeau laptele hrănitor“ [1].

Oreste are un moment de ezitare și întreabă pe prietenul său Pilade :

„Pilade ! Ce să fac ? Se cade să omor pe mama ?“

Pilade îi aduce aminte de profeția lui Apolon și de promisiunile legate cu jurăminte pe care le-a făcut :

[1] Compară Homer, *Iliada*, XXII, vv. 80 sqq., invocația Hecubei către Hector.

„Mai bine să te urască oamenii decît zeii".

Oreste se decide pentru omor. El se adresează Clitemnestrei :

„Urmează-mă. Vreau să te înjunghii lîngă acesta. Murind, vei dormi lîngă el. Căci îl iubeşti pe omul acesta, pe cînd pe cel ce trebuia să-l iubeşti l-ai urît.

CLITEMNESTRA : Eu te-am crescut, lîngă tine vreau să îmbătrînesc.

ORESTE : Tu ! ucigaşa tatălui meu ! Crezi că poţi trăi lîngă mine ?!

CLITEMNESTRA : Dar Destinul, o fiule, are partea lui de vină.

ORESTE : Tot Destinul ţi-a pregătit şi moartea ta.

CLITEMNESTRA : Nu te temi, fiule, de blestemul mamei tale ?

ORESTE : De cînd m-ai născut m-ai lăsat pradă nevoilor.

CLITEMNESTRA : Nu te-am lepădat. Te-am trimis într-o casă ospitalieră.

ORESTE : M-ai vîndut de două ori, deşi aveam un tată liber.

CLITEMNESTRA : Unde e plata pe care am primit-o ?

ORESTE : Mă ruşinez să vorbesc pe faţă de aceste lucruri.

CLITEMNESTRA : Vorbeşte şi de păcatele tatălui tău.

ORESTE : Nu vorbi de rău pe cel ce lupta, în timp ce tu stăteai liniştită acasă.

CLITEMNESTRA : E greu pentru o femeie să stea departe de soţul ei.

ORESTE Truda bărbatului hrăneşte pe femeia care stă acasă.

CLITEMNESTRA : Vrei să omori cu adevărat pe mama ta, fiule ?

ORESTE : Tu singură te omori pe tine, nu eu.

CLITEMNESTRA : Vezi de te păzeşte de Cîinii înfuriaţi [1] ai mamei tale !
ORESTE : Dar de cei ai tatălui meu cine mă va scăpa ?
CLITEMNESTRA : Pare că zadarnic bocesc de vie un mormînt.
ORESTE : Soarta tatălui meu te condamnă la moarte.
CLITEMNESTRA : Vai mie ! am născut şi hrănit un şarpe la sîn.
ORESTE : Teama-ţi de visele avute a fost profetică. Ai ucis pe cine nu trebuia, acu trebuie să mori la rîndul tău" (vv. 893—930).

Oreste o tîrăşte pe Clitemnestra în palat.

Corul, într-o cîntare, preamăreşte pe zeiţa Justiţie, fiica lui Zeus, care a făcut dreptate pedepsind pe cei doi vinovaţi de uciderea lui Agamemnon şi pe Apolon Loxias care a condus executarea planului de pedepsire. Uşa palatului se deschide. Cadavrele lui Egiste şi al Clitemnestrei zac întinse unul lîngă altul. Oreste iese dinăuntru, arătînd corului pînza însîngerată în care a fost învelit Agamemnon ca într-o plasă. Aceasta îi va servi drept justificare că cei pedepsiţi au fost într-adevăr ucigaşii lui Agamemnon. Oreste însă simte cum mintea i se tulbură şi cum e urmărit de Cîinii mamei sale, adică de zeiţele Erinii[2], răzbunătoarele paricizilor. Oreste îşi spune intenţia de a se refugia la Apolon din Delfi, la ordinul căruia a executat omorîrea mamei sale şi care i-a garan-

[1] Adică zeiţele Erinii, pedepsitoarele paricizilor.

[2] Zeiţa Erinis (foarte adesea întrebuinţat la singular, mai ales în timpurile vechi) pare a fi la început însuşi cadavrul viu dematerializat, fantoma însăşi a victimei care urmăreşte pe ucigaş. La Hesiod se întîlneşte numai singularul (*Teogonia*, vv. 185 şi 472). La Homer se întîlnesc singularul şi pluralul. De obicei, numele ei este acompaniat de genitivul persoanei căreia îi aparţine, a cărei Erinis este (*mêtros, patros*, Eschil, *Cei şapte contra Tebei*, vv. 70, 723. dar şi la nume proprii : *patros Oidipoda potni' Erinys*, Eschil, *Cei şapte contra Tebei*, vv. 886 sq.). Faptul că zeiţa Erinis este menţionată ca fiind a unei persoane anumite moarte, ni se pare că este un indiciu al celor afirmate mai sus. Zeiţa Erinis specială a lui Edip, zeiţa Erinis specială a lui Laios (vezi Herodot, IV, 149). Vezi şi Euripide, *Medeea*, v. 1389: *Erinys teknôn*,

tat că nu va fi pedepsit pentru fapta sa. Mintea i se tulbură şi mai mult şi vede apărînd Eriniile îmbrăcate în negru şi pline de şerpi încolăciţi (vv. 1048 sqq.) [1]. Cîteva reflecţii ale corului asupra celui de al treilea val de nenorociri care s-a abătut asupra casei Atrizilor închid tragedia.

Interesantă din toate punctele de vedere este problema de drept dezbătută în ultima piesă a *Orestiei*, anume în tragedia *EUMENIDELE* [2].

Iată cîteva lămuriri preliminare necesare pentru înţelegerea întregului mers al acţiunii :

---

zeiţa Erinis a copiilor Medeei, ucişi de mama lor) nu poate fi decît însuşi mortul, cadavrul viu dematerializat sau fantoma plină de puteri misterioase, supraomeneşti. Ulterior ea devine zeiţă independentă, fără însă a pierde cu totul caracterul special de aparţinere la o anumită persoană. La Eschil, Eriniile sînt în număr de trei. Tot astfel stă chestiunea şi cu zeiţa *Atê* (la singular şi la plural), zeiţa Pierzanie. Ea apare ca divinitate independentă, dar foarte des are pe lîngă ea un genitiv al persoanei căreia îi aparţine. La fel e cu Blestemul, Imprecaţia *(Ara,* la singular şi la plural). Însă cum blestemul nu poate fi decît al unei anumite persoane sau seminţii, aci, chiar dacă e personificat şi luat ca divinitate, el se înţelege ca aparţinînd aproape fără excepţie acelei persoane care l-a emis. (Eschil, *Cei şapte contra Tebei,* v. 833 : *geneos Oidipou t' Ara).* În *Eumenidele,* v. 417, Eriniile ele însele se identifică cu Imprecaţiile *(Arai),* nume pe care l-ar purta ele în Hades. Vezi şi *Cei şapte contra Tebei,* v. 70 : *Ara t'Erinys patros.* Sînt şi cazuri cînd Pierzania este identificată cu Eriniile : Eschil, *Agamemnon,* v. 1433 : *Atên Erinyn te.*

[1] Cf. scena finală din *Andromaca* lui Racine.

[2] *Eumenidele* înseamnă *Binevoitoarele.* Acesta e numele pe care grecii îl dădeau prin eufemism Eriniilor, zeiţelor răzbunătoare ale paricizilor. A da un nume bun unor fiinţe răufăcătoare era după ei un mijloc de a le conjura şi a le anihila, pînă într-o măsură oarecare, puterile dăunătoare. Astfel Marea Neagră, prea puţin ospitalieră, era numită *Pontos Euxinos,* Marea Ospitalieră. Partea stîngă care era de rău augur era numită „cea cu nume bun" *(euônymon).* Eriniile mai erau numite „Zeiţele auguste" *(Semnai,* vezi *Eumenidele,* vv. 383 şi 1041). La Sofocle, *Aiax,* v. 837, întîlnim expresia „Eriniile auguste" *(semnas Erinys).* — Euripide, *Oreste,* v. 318 : *potniades theai.*

La grecii primitivi, omuciderea era o chestiune de drept privat familial. Obligaţia religioasă de a pedepsi pe ucigaş revenea rudei celei mai apropiate a victimei, în primul rînd fiului, care nu se putea sustrage şi nici nu putea substitui pe altcineva, sub pedeapsa cea mai aspră din partea zeilor. Societatea era interesată numai atît, întrucît criminalul era un impur, un om afectat de o mînjire de care se puteau contamina toţi acei care veneau în contact cu dînsul. Oroarea pe care o inspira era de domeniul pur ritual religios. De obicei, ucigaşul se autoexila sau, dacă nu, trebuia să cadă victimă răzbunătorului mortului. O dată plecat din cetatea unde se comisese crima, el era primit în altă parte fără să se ataşeze de persoana lui un sentiment de repulsie sau abjecţie din partea celorlalţi oameni. Acesta e cazul lui Patrocle din *Iliada,* cîntul XXIII, vv. 85 sqq. El ucisese în patrie pe un tovarăş de joc, pe cînd era încă copil, şi se autoexilase. El a fost foarte bine primit de Peleus, tatăl lui Ahile, ca unul căruia i se întîmplase un accident neplăcut, nefericit. Desigur, nu trebuie să uităm că exilul era o pedeapsă grea în Antichitate. Mai tîrziu se admitea răscumpărarea crimei prin plata unei sume de bani (vezi tot *Iliada,* XVIII, vv. 498 sq. : *heineka poinês andros apoktamenou).* Ucigaşul mai trebuia să se supună unui rit purificator, pe care îl vom vedea mai jos, în analiza piesei. Prin rătăcirile în exil, miasma care se ataşase de asasin îşi pierde din virulenţă pe măsură ce timpul trece, ajungînd să dispară de tot, probabil, o dată cu uitarea din partea oamenilor.

Deci, obligaţia fiului de a pedepsi pe ucigaşul părintelui său era o datorie religioasă, de neocolit, cu sancţiuni foarte severe din partea zeilor, dar şi a oamenilor. Fiul însuşi, dacă nu-şi executa îndatorirea, devenea un om *impur, mînjit de o miasmă, şi nu mai putea rămîne* în contact zilnic cu concetăţenii săi. El însuşi trebuia să se exileze. În *Edip rege* al lui Sofocle vom vedea cum moartea nerăzbunată a lui Laios a adus miasme şi boli groaznice asupra Tebei, pe care Edip, în ignoranţa lui,

caută să le lecuiască descoperind pe criminal spre a-l îndepărta din cetate, fără să ştie că el însuşi este ucigaşul.

Cînd omorîtorul era însuşi fiul victimei, atunci nu mai exista nici un răzbunător uman, deoarece răzbunătorul de drept era însuşi criminalul. Contra paricizilor interveneau zeiţele Erinii, care aveau sarcina de a-i pedepsi. Ele le trimiteau nebunia, bolile şi le secau vlaga corpului.

Ce se întîmpla însă dacă unul din părinţi era omorît de celălalt ? Obligaţia de a răzbuna moartea revenea fiului şi numai fiului, în cazul că acesta exista. Dar ucigînd pe părintele criminal, devenea el însuşi paricid, iar ultimul părinte ucis rămînea fără răzbunător, întrucît ucigaşul lui era chiar acela care trebuia să-i răzbune moartea.

Aceasta era dilema în care se zbătea Oreste. Clitemnestra ucigînd pe Agamemnon, Oreste trebuie, spre a-şi face datoria de fiu, să omoare pe mama sa, răzbunînd în modul acesta pe tatăl său. Prin aceasta însă el deveni paricid. Şi pe Clitemnestra, mama lui, nu mai are cine s-o răzbune, întrucît fiul ei Oreste, cel care are datoria de a o răzbuna, e însuşi criminalul. De aceea răzbunarea Clitemnestrei cade în sarcina Eriniilor, care se şi execută. Oreste însă a ucis pe mamă sa din îndemnul şi cu ajutorul lui Apolon şi cel al zeilor noii ordini a lui Zeus. De aci ia naştere conflictul pe planul divin, a cărui desfăşurare face obiectul tragediei pe care o vom analiza.

Oreste soseşte, urmărit îndeaproape de Erinii, în Delfi, la templul lui Apolon. Acesta, după ce le adoarme pe Erinii, îl asigură pe Oreste de protecţia sa (vv. 64 sqq.). Căci Oreste este supliantul lui Apolon, şi a respinge pe un supliant sau a-l preda urmăritorilor lui este o faptă gravă, chiar pentru zei (vv. 232—234).

Apolon îl purifică pe Oreste după ritul obişnuit, sacrificînd un purcel (vezi vv. 280—283, cf. 448—450, 578)

şi lăsînd să i se scurgă sîngele pe mîinile ucigaşului [1]. Astfel, sîngele de pe mîini se şterge şi, o dată cu el, se spală miasma paricidului. Apoi, tot la sfatul lui Apolon, Oreste colindă lumea, urmărit de Erinii şi, cu timpul, impuritatea se atenuează şi dispare [2]. După aceea el revine la Atena, unde cere de la zeiţa cetăţii liberarea sa de urmărirea Eriniilor.

În schimb, Eriniile sînt furioase şi aduc acuzaţii grave contra lui Apolon. După ele, acesta a fost nu un complice *(metaitios)*, ci autor principal *(panaitios)* al crimei lui Oreste (v. 200). Dar ceea ce e mai grav e că „Zeii generaţiei tinere conduc lumea desconsiderînd Justiţia" (vv. 162 sq.). Şi culmea, zic ele, Apolon, de dragul unui muritor, a călcat legea stabilită de zei şi care hotărnicea domeniul propriu-zis şi necontestat al Eriniilor (v. 171) : pedepsirea paricizilor. În schimb, Apolon reproşează străvechilor zeiţe că ele sînt acelea care desconsideră legămîntul solemn al căsătoriei, ai cărei garanţi sînt Zeus şi Hera. Aceştia pun sub ocrotirea lor unirea bărbatului şi a femeii (vv. 213—218). Acest pact l-a călcat Clitemnestra cînd l-a ucis pe Agamemnon, lucru de care prea puţin se sinchisesc zeiţele Eumenide (v. 211). Bătrînele zeiţe răspund că soţia nu e de acelaşi sînge cu soţul, aşa încît crima ei nu le priveşte pe ele (v. 212).

Conflictul juridic este deci neted formulat, aşa cum l-am expus la început. Soarta celui ce cade în stăpînirea Eriniilor e groaznică : părăsit de ceilalţi oameni, lipsit de orice bucurie, cu sîngele supt de zeiţele răzbunătoare,

[1] Heraclit din Efes, în fr. 5 (Diels-Kranz), vorbeşte cu un sarcasm inegalabil de acest ritual absurd pentru un filozof : „Mînjiţi de sîngele celui ucis de ei, oamenii caută să se purifice tot prin sînge, ca omul care ar cădea într-o mocirlă şi s-ar spăla tot cu noroiul mocirlei. Dacă vreun om ar face aşa ceva, ar părea tuturor că a înnebunit".

[2] Versurile 237—240 exprimă acest lucru în mod precis. Prin rătăcirile pe uscat şi pe mare ale lui Oreste, prin contactul cu *oamenii ale căror ţinuturi le-a colindat*, impuritatea, mînjirea s-a tocit şi s-a şters prin frecare. „Căci timpul purifică toate prin scurgerea sa" (v. 286). Vezi şi vv. 451 sq.

nu mai rămîne din paricid decît o umbră palidă (vv. 300—302). Dar ele îl urmăresc și după moarte și îl pedepsesc chiar și în Infern (vv. 321 sqq., 338 sq.).

Zeița Atena refuză să facă pe arbitrul între Oreste și Eumenide. Oreste a venit la ea ca supliant, purificat de omor și, prin urmare, nepericulos pentru locașul divinității [1], așa că ea nu-l poate respinge. În schimb, Eriniile au și ele drepturile lor, care nu pot fi desconsiderate fără a atrage fel de fel de plăgi asupra cetății Atena (vv. 476 sqq.). De aceea zeița Atena ia hotărîrea de a institutui un tribunal [2] compus din bărbații cei mai de seamă ai cetății, care va funcționa de aci înainte pentru totdeauna *(eis hapanta chronon,* v. 484, cf. vv. 572, 684). Acești judecători vor depune un jurămînt *(horkious,* v. 483) și se vor pronunța în cazuri similare de omor *(phonôn dikastas,* v. 483).

Prin instituirea acestui tribunal penal, care la Atena e Areopagul și a cărui origine mitică poetul tragic o raportează la zeița cetății, Eschil marchează transformarea la greci a dreptului penal privat familial în drept penal public. De acum înainte pedepsirea ucigașului nu mai este abandonată vendetei familiei victimei, ci societatea își arogă dreptul de a urmări și a pedepsi pe criminal (vezi marea expunere a zeiței Atena, vv. 681—708).

Zeița invită în același timp părțile să-și procure și să prezinte înaintea noului tribunal martorii și probele pe care le posedă *(martyria te kai tekmêria,* v. 485). Apoi ea pleacă spre a aduce la îndeplinire cele ce a hotărît.

Eriniile își dau seama că e vorba de nașterea unei epoci noi în dreptul penal (vv. 490 sq.: *nyn katastrophai*

[1] v. 474 : *hiketês prosêlthes katharos ablabês domois.* Această insistență arată cîtă importanță dădeau grecii purificării criminalului și curățirii lui de miasma atașată de el. De asemenea, calitatea de „supliant" crea obligații aceluia care era supliat, obligații ce nu puteau fi desconsiderate fără pedeapsă nici chiar de zei. Vezi vv. 232—234.

[2] E vorba de Areopagul care judecă procesele penale de omor. Vezi în discursul zeiței Atena vv. 685 și 690.

neôn thesmiôn), şi ele o critică cu sălbăticie, ca unele care urmează să fie deposedate de apanajele lor.

Zeiţa Atena revine, aducînd cu sine tribunalul format din cei mai distinşi cetăţeni, care va judeca procesul lui Oreste şi al Eumenidelor. Apolon vine şi el ca martor şi apărător al lui Oreste.

Acuzaţia Eriniilor este că Oreste, ucigînd pe mama sa, a vărsat un sînge înrudit cu al său şi pedepsirea lui cade în sarcina lor, pe cînd Clitemnestra, ucigînd pe soţul ei, n-a vărsat sînge din sîngele său (vv. 605 sqq.). Apolon susţine că el a proorocit omorul şi l-a îndemnat pe Oreste, exprimînd voinţa lui Zeus, tatăl zeilor (vv. 614 sqq.). Apoi, după concepţia fiziologică veche a elenilor, tatăl este acela care aruncă sămînţa în sînul matern, pe cînd mama nu face decît să hrănească şi să facă să crească plodul. Deci, zice Apolon, nu există consanguinitate între copil şi mamă, ci numai între copil şi tată [1]. Dovada cea mai bună este zeiţa Atena, aci de faţă la proces, care s-a născut din capul tatălui ei Zeus, fără mijlocirea unei mame.

Judecătorii trec la vot, iar zeiţa Atena votează şi ea pentru Oreste. Voturile pro şi contra ies egale la număr, şi Oreste este achitat, după cum zeiţa Atena fixase dinainte norma constitutivă a tribunalului (vezi v. 741). Oreste se îndepărtează fericit, după ce jură credinţă şi prietenie veşnică zeiţei Atena şi cetăţii ei. În schimb, Eumenidele îşi varsă tot veninul într-un cîntec de cor, din cauza eşecului suferit. Zeii cei tineri şi-au bătut joc de legea străveche. Ele ameninţă că vor trimite plăgi îngrozitoare acestui pămînt, secînd recoltele cîmpului şi

[1] După Mazon, apărarea lui Apolon, bazată pe teoria procreării numai prin tată, e slabă. Slabă pentru noi modernii, dar nu pentru vechii greci. Toată literatura elenă e plină de această concepţie după care sînul matern e asemuit cu ogorul *(mêtros aroura)* pe care îl însămînţează tatăl (vezi Eschil, *Cei şapte contra Tebei,* vv. 752 sqq. Sofocle, *Edip rege,* vv. 1256 sq.). Abia la filozofi începe să se desemneze, cu timiditate la început, o concepţie mai ştiinţifică, după care se face parte şi sămînţei mamei în crearea fătului.

plodurile oamenilor. Zeița Atena le liniștește cu greu oferindu-le ospitalitate pe pământul Aticii, onoruri și altare grase. Ele vor avea ofrande din recolte și pentru nașteri și căsătorii (vv. 834 sq.). Cu încetul se domolește și se așază mînia bătrînelor fiice ale Nopții. Ele acceptă să rămînă pe pămîntul sacru al Aticii și să vegheze la prosperitatea lui, făcînd să crească arborii și recoltele, să se înmulțească vitele. Ele urează atenienilor căsnicii frumoase, concordie între cetățeni, prosperitate, fericire.

Numeroasele *FRAGMENTE* rămase din restul operei lui Eschil (după Suidas, el ar fi compus 90 de tragedii), deși unele din ele de o frumusețe rară ca imagini și ca idei, nu ne permit o completare sau amplificare a concepției cîștigate de noi din cercetarea celor șapte tragedii păstrate în întregime.

Am văzut din textele parcurse sensul care se degajează, după Eschil, din considerarea suferințelor omenești. Opera poetului nostru tragic este o sublimă teodicee. Tragedia umană la el nu-și dezvăluie înțelesul decît proiectată pe planul zeilor. Fără acest fond divin, de la care le vine sensul, suferințele și nenorocirile care lovesc pe oameni ar fi jocul unui capriciu nespus de crud. Dar oamenii ei înșiși își pregătesc soarta tragică prin aroganța, prin violența lor fără de măsură și fără de nici un sens de dreptate, zeii nefăcînd decît să-i ajute spre a primi o justă pedeapsă.

Desigur, arta tragică a lui Eschil nu este lipsită de stîngăcie și de deficiențe inerente începuturilor genului literar pe care îl reprezintă. După Aristotel, tragedia greacă avea la început un caracter de improvizație și s-a născut din ditiramb [1], un cîntec coral executat în

[1] *Arta poetică*, 4, p. 1449 *a*, 9 sqq. Cu toată părerea diferită a unor învățați moderni, nu vedem motivele pentru care să ne îndoim de informațiile lui Aristotel, filozof dotat cu un mare simț istoric și care desigur a cercetat toate izvoarele pe care le putea descoperi pe timpul său, neaccesibile nouă astăzi.

Facultatea de Filologie CLUJ — BIBLIOTECA —

onoarea lui Dionisos cu ocazia sărbătorii lui. La laudele zeului intonate de cor, conducătorul corului adăuga cîte o frază care schița un dialog între el și cor. Acestea sînt începuturile modeste ale tragediei, care era să dea operele sublime ale unui Eschil, Sofocle și Euripide. Tespis a introdus pe primul actor independent, iar Eschil pe al doilea. Numai *Eumenidele* au trei actori [1].

Acestea toate explică lipsurile lui Eschil din punctul de vedere al artei dramatice : acțiunea redusă la două personaje care pot vorbi în același timp pe scenă, cîntecele de cor prea dezvoltate, cu caracter liric, și care întrerup și fac să lîncezească acțiunea dramatică. De multe ori, corul este personaj în tragedie, ca spre exemplu în *Hiketidele* și în *Eumenidele,* deci în două din cele șapte drame care ni s-au păstrat. Dar ce contează aceste piedici atîrnate de picioarele lui Eschil față de profunzimea ideilor pe care ni le dezvăluie în tragediile lui ? Eschil, prin înălțimea gîndurilor și adîncimea concepțiilor sale, știe să se ridice deasupra insuficiențelor tehnicii teatrale ale timpului său și să dea opere de o valoare eternă.

Desigur, justificarea suferinței umane pe care o dă Eschil are ceva masiv și simplu. Poetul nostru nu cunoaște șovăiri și nu este ros de îndoieli. El trăiește în plină ascensiune a democrației sclavagiste ateniene.

Vom vedea cu altă ocazie atitudinea lui Sofocle și cea a lui Euripide în această problemă. Mai ales felul de a vedea al acestui din urmă poet tragic este mult mai variat și bogat. Între timp statul atenian este angajat pe planul declinului în jumătatea a doua a secolului al V-lea înaintea erei noastre, și credința masivă a lui Eschil nu mai poate satisface pe ultimul dintre cei trei mari poeți tragici ai Atenei.

[1] Actorii erau puși la dispoziția poetului tragic, în vederea reprezentării pieselor la serbările Dionisiilor, de către autoritățile de stat care organizau serbările, iar poetul n-avea facultatea de a dispune de un număr mal mare de actori decît cel acordat de ele.

SOFOCLE

La divinul Sofocle, tehnica dramatică a căpătat o dezvoltare favorabilă poetului tragic. După autorul anonim al *Vieții lui Sofocle* (§ 4), acesta a introdus pe al treilea actor, respectiv a primit trei actori de la autoritățile organizatoare ale reprezentațiilor dramatice în cadrul serbărilor Dionisiilor. Tot Sofocle a urcat numărul membrilor corului de la 12 la 15. Acțiunea la el e mult mai vioaie față de cea a tragediilor lui Eschil. Cîntecele de cor sînt mai reduse și își umplu bine locul introducînd cîte o pauză binevenită între două peripeții, pînă ce acțiunea se precipită în catastrofa finală.

Dar cheia care ne face să înțelegem particularitățile artei dramatice a lui Sofocle este concepția sa despre sensul tragediei umane, despre rostul suferințelor și nenorocirilor care lovesc pe oameni.

Și Sofocle, ca și Eschil, este un spirit profund religios. Dar religiozitatea sa este cu totul de altă natură. Pentru Eschil, oamenii erau loviți pe dreptate de nenorociri trimise de zei din cauza culpei lor, așa cum am văzut în capitolul precedent. Eroii lui Sofocle — un Edip, o Antigonă — sînt oameni buni, nobili, generoși. Nenorocirile de care sînt loviți nu sînt cauzate de vreo vină a lor. Ele vin de la zei, fără ca omul să-și poată da seama de ce și în această prăbușire neexplicabilă se revelează toată sublimitatea zeilor. Religiozitatea adîncă a lui Sofocle se înclină în fața nenorocirii trimise de zei asupra unor oameni nobili și fără de vină, și printr-un

efort suprem [1] de credință poetul tragic se înclină în fața acțiunii divine inexplicabile, care revelează puterea și transcendența zeului față de nimicnicia și slăbiciunea omului.

Consecințele acestei atitudini sufletești a lui Sofocle explică modificarea profundă a artei sale dramatice. Degajat de acea veșnică interferență între lumea divină și cea umană, prima dînd acesteia din urmă sensul ei la Eschil, Sofocle va fi preocupat în primul rînd de acțiunea umană în sine : stabilirea caracterului personajelor sale și punerea de acord a acțiunilor lor cu caracterul o dată hotărît. Această concordanță între caracter și acțiune era ceva secundar pentru Eschil, dar rezulta din logica lucrurilor, fără însă a fi urmărită în mod conștient și primordial din partea lui. Deci, omul cu caracterul lui și acțiunile care rezultă din acest caracter, cu consecințele lor, trece pe primul plan la Sofocle. Aceste considerații preliminare sînt suficiente pentru a ne ușura înțelegerea tragediilor lui.

Trebuie însă să relevăm că atitudinea lui Sofocle față de divinitate și rolul ei în viața omului a fost fixată de noi în forma ei extremă. Pentru a prezenta o imagine cît se poate de clară, am șters umbrele și am eliminat nuanțele. Acum trebuie să le restabilim, pentru o cît mai exactă redare a gîndirii lui. Dacă divinitatea trimite nenorocirea pe capul unui om bun și nobil, fără o motivare bine fixată și inteligibilă pentru om, aceasta nu înseamnă că motivele violenței și aroganței omului, care cauzează pierzania lui, ar fi complet absente din tragedia lui Sofocle. Dimpotrivă, aceste motive apar în mod sporadic în decursul acțiunii, după cum vom vedea în nenumărate rînduri. Dar nici nu putea fi altfel. Acestea sînt credințe prea adînc sădite în sufletul grec, încît să fi putut fi ignorate de Sofocle. Nici Eschil n-a inventat toată gîndirea sa, dintr-un cap într-altul. Ea este

[1] N-am putea zice „deznădăjduit", căci acest sentiment este străin firii suave și drăgălașe a lui Sofocle.

pe linia cugetării poporului său : oroare de violență, de exagerare, aprecierea cea mai înaltă dată simțului echilibrului și al măsurii. Și în templul lui Apolon de la Delfi stătea scris : „Nimic prea mult" *(mêden agan)*. Sofocle nu putea ignora aceste toate fără a înceta de a mai fi elen. El era însă un elen, cetățean al Atenei, în toată profunzimea sufletului său. Insistăm asupra acestui lucru pentru a arăta că, acolo unde apar asemenea aprecieri la Sofocle care ar motiva o pedeapsă binemeritată a omului, venită din partea zeilor, nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare. După cum vom vedea, fondul gîndirii lui Sofocle este că zeii trimit asupra unor eroi buni și generoși nenorociri pe care noi oamenii nu le putem judeca drept meritate și provocate de vreo vină a lor, dar care dovedesc atotputernicia zeilor și arată cît de sublimă e ființa lor. Sofocle se înclină plin de evlavie în fața zeilor, și sufletul lui blînd și delicat nu găsește nimic de obiectat, și nici nu-i trece prin minte să ia o atitudine de revoltă, cum va fi din cînd în cînd cazul la Euripide.

De la Sofocle ni s-au păstrat șapte tragedii — la fel și probabil pe aceeași cale ca și la Eschil (prin gramaticieni, pentru uzul școlii) — și o dramă satirică intitulată *Copoii* (păstrată pe un papirus din Egipt). Tragediile au titlurile următoare : *Aiax, Trahinienele, Filoctet, Electra, Antigona, Edip rege* și *Edip la Colonos*. Autorul anonim al *Vieții lui Sofocle* (§ 18) ne spune că, după marele gramatician Aristofan din Bizanț, Sofocle ar fi compus 130 de drame, din care 17 apocrife. Tragediile lui erau rînduite în trilogii, dar, ca la *Perșii* lui Eschil, piesele constitutive ale trilogiilor nu aveau legătură întreolaltă. Deci avem tragedii complete, încheiate, avînd începutul și sfîrșitul în sine, astfel încît nu se pun problemele dificile de reconstituire a acțiunii de care ne-am lovit la Eschil.

Acest lucru îl vedem chiar din prima scenă a tragediei *AIAX*, cu care începem cercetarea noastră. Eroul

cu acest nume a concurat după moartea lui Ahile pentru obținerea armelor acestuia, care trebuiau să fie atribuite celui mai brav dintre aheieni. Dar la concurs a învins șiretul Ulise. Aiax intră în furie din cauza jignirii care i s-a adus și se decide să masacreze pe șefii aheieni. Planul nu și-l poate aduce la îndeplinire, căci, rătăcit la minte de zeița Atena, el masacrează turmele de vite ale grecilor, luîndu-le drept șefii detestați de el. La începerea acțiunii tragediei, fapta de mai sus a fost săvîrșită și Aiax se află în cortul său încă în stare de delir și de furie.

Dar chiar de la început, aprecierea faptelor pe care o dă zeița Atena este categorică în sensul indicat de noi.

„ATENA : *Vezi, Ulise, cît de mare e puterea zeilor ?* (sublinîat de noi). Ce om ai fi găsit mai prevăzător și bun la fapte potrivite decît pe acesta ?“ (*sc.* pe Aiax) (vv. 118—120).

„ULISE : Nu cunosc pe nici un altul. Și mi-e milă de nenorocitul de el, deși sîntem dușmani, căci s-a înhăitat cu pierzania rea. Și mă gîndesc la mine, cît și la el. Constat că noi oamenii, cît timp trăim, nu sîntem decît niște năluci, niște umbre fără consistență“ [1] (vv. 121—126).

„ATENA : Văzînd acestea, să nu pronunți niciodată cuvinte trufașe față de zei, și nici să nu te umfli de mîndrie dacă brațul tău e mai tare și mai bun ca al altuia, sau dacă posezi avuții mai multe. Într-o zi cele ce sînt omenești se prăbușesc și se înalță iarăși. Dar pe cei cumpătați zeii îi iubesc, și ei urăsc pe cei răi“ (vv. 127—133).

După ultimul vers s-ar părea că zeii care iubesc cumpătarea și urăsc viciul s-ar putea conduce după această normă pentru a împărți oamenilor fericirea și nenorocirea. Dar ideea adîncă a lui Sofocle este exprimată în

[1] Vezi fr. 13 Sebb-Pearson : „Omul nu-i decît o suflare, o umbră“. *Id.*, fr. 945.

primele versuri citate de noi : Aiax este un erou bun, prevăzător, brav, generos, gata oricînd la ajutor. O singură dată a avut un moment de revoltă : cînd s-a crezut nedreptăţit prin atribuirea armelor lui Ahile către Ulise. Atunci el a intrat în mînie. Iar zeiţa care putea să-i astîmpere mînia i-a trimis pe deasupra şi nebunia [1]. Aceasta dovedeşte, zice Atena, *cît de mare e puterea zeilor.* În faţa acestei puteri se înclină Sofocle. Nici prin gînd nu-i trece că zeii i-au făcut o nedreptate lui Aiax, dar nici nu poate să justifice acţiunea divină din punctul de vedere al unei teodicee. El se supune pur şi simplu în faţa hotărîrilor divine şi a puterii sublime de la care ele emană. Nimic mai mult. Este un fel de *credo quia absurdum,* pronunţat înainte de vreme.

Singurul defect, sau, mai bine zis, singura scădere a lui Aiax este mărginirea lui, este inteligenţa lui redusă. El e un pandant mai puţin reuşit al lui Ahile din *Iliada.* Acest lucru însă e departe de a justifica nenorocirea care se abate asupra lui şi care îl duce la sinucidere.

Şi corul se miră de transformarea subită survenită în caracterul liniştit şi comod al eroului (*eumaria,* v. 208). Nici Aiax nu se dumireşte cum a putut el, curajosul, generosul Aiax, să măcelărească niste animale nevinovate (vv. 364 sqq.), făcîndu-se de rîsul tuturor. În restul tragediei se arată peripeţiile prin care eroul ajunge să-şi execute hotărîrea pe care şi-a luat-o de a se sinucide. Analiza psihologică este peste tot admirabilă şi plină de finete, Sofocle dovedindu-se, ca în toate piesele sale, un profund cunoscător şi un delicat analizator al sufletului omenesc. Caracterul lui Aiax este fundamentul de

[1] Spre exemplu, în cîntul I al *Iliadei* (vv. 197 sqq.), tot zeiţa Atena opreşte pe Ahile furios care voia să-l ucidă pe Agamemnon, apucîndu-l de pletele lui blonde şi reţinîndu-l. De ce n-ar fi făcut la fel şi cu Aiax, în cazul de faţă ? Lăudăroşiile acestuia faţă de zei sînt suficiente pentru a explica diferenţa de tratament la care sînt supuşi cei doi eroi ?

la care pleacă toate acestea. Pe noi ne interesează aci mai puţin acest aspect al geniului lui Sofocle, care a fost de obicei relevat şi pus în evidenţă de predecesorii noştri. Înţelesul tragediei umane, după Sofocle, zace în caracterul omului de la care derivă acţiunile lui bune sau rele, cauzatoare de fericire sau de nenorocire pentru el [1], afară de suferinţele pe care le trimit direct zeii. Acestora din urmă, omul nu le poate găsi o justificare umană, şi el trebuie să se încline în faţa lor, ca emanaţie şi expresie a atotputerniciei şi transcendenţei divine. Pe cînd la Eschil acest înţeles zăcea în interferenţa dintre planul uman şi cel divin, vina muritorilor declanşînd automat reacţia de pedepsire din partea zeilor nemuritori.

În versurile 750—780 ale tragediei de care ne ocupăm, profeţia lui Calchas pare întrucîtva a infirma cele spuse de noi cu privire la concepţia lui Sofocle despre divinitate şi modul ei de a interveni în mersul destinului unui om. Augurul armatelor aheilor spune că zeiţa Atena s-a mîniat pe Aiax pentru cuvintele orgolioase pronunţate la plecarea lui în expediţie. Tatălui său, care îi ura să se întoarcă victorios cu ajutorul zeilor, Aiax răspunde că şi omul de nimic poate învinge cu ajutorul zeilor, pe cînd dînsul se va acoperi de glorie şi fără ajutorul divinităţilor. A doua oară, în timpul luptelor de la Troia, zeiţa Atena îl îndeamnă să lupte contra duşmanilor, iar Aiax îi răspunde ca ea să îmbărbăteze pe ceilalţi greci, căci acolo unde e el, Aiax, linia de luptă nu se va frînge. Vina eroului este că el a uitat condiţia umană şi a avut gînduri care depăşesc putinţele unui om (v. 777 : *ou kat'anthrôpon phronôn,* cf. şi vv. 760 sq.). Desigur, Sofocle a făcut de multe ori concesii şi

[1] Am putea exprima aceasta cu ajutorul adagiului lui Heraclit din Efes (fr. 119. Diels-Kranz) : *ethôs anthrôpôi daimôn :* „Caracterul pentru om e zeul lui". Şi Aiax are ideea inflexibilităţii caracterului, care decide de acţiunile şi, implicit, de soarta bună sau rea a omului. V. 594 sq. : „Eşti nebună dacă crezi că îmi vei putea schimba caracterul" *(êthos paideuein.* Persoana căreia i se adresează e Tecmessa, sclava şi iubita lui Aiax).

întrebuințează expresii care se potrivesc cu modul acesta de a vedea, obișnuit, al vechilor greci. Credem însă că fondul gîndirii sale, mai greu accesibil contemporanilor săi, este cel pe care l-am expus noi mai sus : zeii sînt atotputernici. Conduita lor față de oameni și nenorocirile pe care le trimit nu se pot măsura cu măsura comună omenească. Acțiunea divină depășește posibilitatea de înțelegere a muritorilor, și în aceasta consistă atotputernicia și caracterul sublim al zeilor. De altfel, ușor se poate vedea că în vorbele semețe care se impută lui Aiax nu poate fi nici pe departe vorba de acea *hybris* în sens eschilean, de acea „trufie nesăbuită care depășește dreapta măsură și duce la acte criminale". Aiax ni se prezintă, în cuvintele pe care i le atribuie Calchas, ca un lăudăros, un încrezut, iar nicidecum ca un om cu o trufie capabilă de crimă *(hybristês)*. Deci contrastul este complet între Eschil și Sofocle, în modul lor de a înțelege sensul tragediei umane.

Putem deci repeta cuvintele lui Teucros, fratele lui Aiax, din tragedia de care ne ocupăm : „Afirm că toate întîmplările vieții oamenilor le cășunează zeii" (vv. 1036 sq.), și acestea sînt spuse fără vreo motivare a conduitei divine față de muritori.

De altfel, judecata noastră asupra caracterului lui Aiax este confirmată de Sofocle, prin gura lui Ulise, dușmanul eroului nostru, spre finele tragediei : Menelau și Agamemnon interziseră îngroparea cadavrului lui Aiax după ce acesta s-a sinucis. Ulise ia apărarea nefericitului erou, și în două versuri îl caracterizează așa cum am făcut-o și noi, confirmînd totodată interpretarea pe care am dat-o gîndirii lui Sofocle : „Omul acesta îmi era dușman, dar cît a trăit a fost un om generos" (v. 1355). „Pentru mine, meritele lui depășesc cu mult dușmănia pe care o aveam contra lui" (v. 1357). Vezi și vv. 1379 sq.

Deianira, eroina tragediei *TRAHINIENELE,* este una din figurile cele mai suave de femeie pe care le-a creat Sofocle. Şi aci, modul nostru de a înţelege gîndirea poetului tragic cu privire la rolul divinităţii în nenorocirile care lovesc pe oameni este confirmat în întregime. Blînda, delicata Deianira, fiinţă iubitoare, devotată soţului ei infidel, Heracle, care se ocupă prea puţin de ea, ataşată de familia ei şi de copii, este lovită crunt şi termină prin a se sinucide, fără nici o vină din partea ei decît aceea de a fi fost prea credulă şi nebănuitoare de perfidia centaurului Nessos. Şi Heracle, cu sfîrşitul lui tragic, nu poate fi considerat ca vinovat de ceva. Infidelităţile lui, relaţiile amoroase multiple pe care le-a avut cu femeile, nu pot constitui în ochii unui elen un element de *hybris,* de trufie criminală care să merite pedeapsa zeilor. Dimpotrivă, el e un demn fiu al lui Zeus. Şi acesta, ca reprezentant al principiului fecundităţii în natură, a procreat prin legăturile-sale multiple de-dragoste mulţimea zeilor olimpieni şi a eroilor semizei. Tot astfel, Heracle a devenit strămbunul familiilor aristocratice doriene prin numeroasele legături de dragoste pe care le-a avut cu femeile.

Între Deianira şi soţul ei Heracle există un conflict latent, un antagonism uman ireductibil, aşa ca la eroina din nuvela *Première neige* a lui Maupassant, pariziana fină, rafinată, friguroasă, obişnuită cu viaţa unui mare oraş şi soţul ei, gentilom normand, vînător pasionat, iubitor de viaţă în aer liber, pentru care iarna e anotimpul de preferinţă. Deianira este tipul femeii ateniene, nu doriene, din timpul lui Sofocle, cu situaţia ei socială inferioară bărbatului, cantonată în casă şi cu viaţa ei consacrată copiilor, cu sînul îngreunat de numeroase faceri, pe cînd bărbatul aparţine vieţii publice, care se duce afară pe piaţă, în *agora,* sau în campanii militare.

Iată antecedentele acţiunii din tragedie, aşa cum rezultă din aluziile ce se află chiar în piesa *Trahinienele :* Heracle s-a amorezat de frumoasa Iole, nobila fiică a lui Euritos, stăpînitor în Euhalia. Fiind respins de acesta,

Heracle, mîniat, spre a se răzbuna, ucide pe Ifitos (v. 270), fiul lui Euritos, azvîrlindu-l de pe o stîncă, pe cînd acesta era cu gîndul în altă parte. Zeus, revoltat pe fiul său, fiindcă pentru prima dată el a ucis pe cineva prin înşelăciune (vv. 277—279), îl vinde ca sclav unei bătrîne lidiene din Omfalos, unde el serveşte timp de un an (vv. 252 sq. ; cincisprezece luni după vv. 44 sq.). După liberarea sa, Heracle pleacă cu oaste contra lui Euritos, distruge cetatea Euhalia, necruţînd-o decît pe Iole, pe care o trimite acasă la dînsul, la Deianira. Aci începe acţiunea piesei. Atitudinea acesteia e de toată delicateţea faţă de nefericita Iole, luată cu forţa de Heracle, şi dragostea Deianirei faţă de soţul ei nu ajunge ca să-i anihileze bunătatea sufletească şi s-o facă să conceapă sentimente rele faţă de rivala nevinovată care, contra voinţei ei, a fost antrenată cu sila de impetuosul fiu al lui Zeus. O singură dată Deianira cea blîndă are cuvinte ceva mai brutale pentru a-şi exprima suferinţa de dragoste (vv. 535 sqq.). Nici o clipă însă nu merge aşa de departe, încît să se indigneze de soarta nedreaptă pe care i-a pregătit-o soţul ei. Ea recurge la o stratagemă fără să-şi dea seama de consecinţele fatale care vor decurge. Centaurul Nessos, ucis de Heracle, înainte de a muri dăduse Deianirei reţeta unui presupus filtru de dragoste, graţie căruia aceasta va putea lega pentru totdeauna de dînsa dragostea soţului ei. În acest scop, Deianira urma să culeagă într-un vas de bronz sîngele ce se va fi scurs din rana centaurului şi să-l păstreze departe de lumina soarelui. O tunică unsă cu acest sînge şi îmbrăcată de iubitul ei va ataşa pe acesta pentru vecie de dînsa. Deianira strînsese sîngele centaurului după prescripţiile acestuia. Acum era momentul să încerce puterea farmecului prescris de muribundul Nessos, şi ea o face fără să bănuiască perfidia centaurului care, în modul acesta, se răzbuna şi după moarte contra duşmanului său. Rezultatul este dezastruos şi îndeobşte cunoscut. Heracle este mistuit de o arsură din care nu poate găsi scăpare decît prin moarte.

Figura lui Heracle, care apare în a doua jumătate a piesei, după ce Deianira a dispărut, e mai puţin simpatică, cel puţin din punctul nostru de vedere modern. Nici lamentaţiile lui fără sfîrşit, în urma durerilor atroce care îi consumă toată fiinţa, nu sînt simpatice. Din punctul de vedere al contemporanilor poetului era însă desigur altfel. Grecii nu vedeau nici o scădere în faptul că un erou se văicăreşte cînd e lovit de o nenorocire. Pentru Deianira, Heracle n-are decît cuvinte de furie şi de răzbunare. Cînd află că tot răul pe care i l-a făcut a fost fără vrerea ei şi că s-a sinucis, el regretă că ea s-a sustras răzbunării lui şi că n-o va putea ucide cu propria sa mînă. Abia cînd află cine e autorul iniţiator al tunicii ucigătoare înţelege el sensul unei vechi profeţii, care spunea că el, Heracle, va fi răpus de un mort (vv. 1159 sqq.). Acum furia lui cade, şi el pare a-şi da seama că ceea ce i se întîmplă a fost decis şi hărăzit lui de Zeus şi că Deianira n-a fost decît executoarea neştiutoare şi nevinovată a destinului. De aci încolo, atitudinea lui Heracle devine mai demnă şi atinge accente de apoteoză, dar fără a fi împiedicat ca din cînd în cînd să cadă iarăşi în violenţele lui obişnuite. Tragedia se termină cu aceste cuvinte ale conducătorului corului : „Şi tot ce se întîmplă e fapta lui Zeus".

Deci, şi în această tragedie, atît Deianira cît şi Heracle sînt fiinţe merituoase, nevinovate care sînt lovite de nenorocirea trimisă de zei, a căror putere sublimă şi neînţeleasă se dezvăluie spectatorilor.

Tragedia *FILOCTET* a fost reprezentată în 409, după cum spune notiţa care precede textul manuscriselor noastre. Dar această informaţie nu soluţionează chestia datei, deoarece semne de altă natură par a indica o dată mai veche a compunerii ei. Sofocle a putut scrie această tragedie în tinereţe, şi ea poate să fi stat în „cartoanele" lui, dacă ne este permis să întrebuinţăm acest termen modern, dîndu-i prelucrări şi retuşări succesive pînă la

data reprezentării. A decide chestiunile de cronologie numai printr-o asemenea dată notată într-o didascalie înseamnă a ignora cu totul modul de compunere a unei opere literare, cu toată gama inepuizabilă de posibilităţi, care nu se poate închide într-o formulă stereotipă.

În această piesă, elementul divin joacă un rol minimal. Cu atît mai puternică e fixarea caracterelor celor trei personaje şi a acţiunii care rezultă din ele. Filoctet este un erou nenorocit, irascibil, plin de resentimente faţă de oameni. Ulise e un om viclean şi blazat care urmăreşte ţelul fixat de dînsul, fără nici un fel de scrupule (vezi v. 111, cf. vv. 96—99). Neoptolem, fiul lui Ahile, este un tînăr cu sufletul neprihănit pentru care orice înşelăciune provoacă o adevărată suferinţă sufletească.

Şi Filoctet, ca toţi eroii sofocleeni de pînă acum, este o fiinţă nobilă, nevinovată, în a cărui nenorocire se vede mîna zeilor (v. 176 : *palamai theôn).* El a fost muşcat de un şarpe veninos în timpul călătoriei spre Troia, iar urletele lui lugubre şi pestilenţa ce se degaja din rana lui i-au decis pe greci să-l abandoneze pe Insula Lemnos. Ulise a fost executorul acestei decizii a Atrizilor. De aci ura lui Filoctet, care înglobează atît pe cei doi Atrizi cît şi pe Ulise. De zece ani, eroul principal al cărui nume îl poartă tragedia noastră se chinuieşte pe un mal singuratic al insulei, pe care a fost părăsit de aheieni. Corul spune cu precizie motivul acestei nenorociri trimise de zei. Filoctet nu are nici o vină. Zeii l-au nenorocit spre a-l împiedica să ia parte la războiul contra Troiei, pentru ca nu cumva prin arma sa puternică, arcul şi săgeţile căpătate de la Heracle, să grăbească căderea Troiei înainte de termenul fixat de destin (vv. 192—200). Şi mai limpede exprimă corul această concepţie sofocleană despre nenorocirile trimise de zei, şi care lovesc pe oameni nevinovaţi şi buni, în vv. 682—686 : „Nu cunosc nici un muritor, fie din auzite sau din văzute, care să fi avut o soartă mai crudă decît acesta (adică Filoctet), el care n-a făcut nimănuia vreun

rău, nu şi-a însuşit lucrul altuia şi, deşi era drept cu cei drepţi, se prăpădea în mod ignobil."

Versurile 192—200, menţionate de noi, erau pronunţate de Neoptolem. Acelaşi personaj, în vv. 1316—1320, adresate lui Filoctet, pare a spune lucruri care se contrazic cu cele precedente : „Oamenii trebuie să îndure soarta trimisă de zei. Dar cei ce, ca tine, îndură rele din propriul lor imbold nu merită nici iertarea, nici compătimirea". Deci Filoctet pare aci a îndura nenorociri provocate de el însuşi. Dar nici pe departe acest lucru nu susţine comparaţia cu cele la Eschil. La Sofocle, încăpăţînarea lui Filoctet îi cauzează starea de nenorocire în care se află, dar nicidecum nu este vorba de o acţiune criminală sau vinovată din partea eroului tragediei. Acesta suportă singur consecinţele unei anumite atitudini de ură şi de ciudă, pe care şi-a impus-o faţă de Atrizi, de Ulise şi de aheieni, atitudine care nu cauzează vreun rău altcuiva decît sieşi.

De detaliile acţiunii tragediei ne dispensăm a ne ocupa, întrucît ele nu privesc problema pe care o urmărim în acest studiu al tragediei antice şi întrucît ele au fost îndeobşte cercetate cu amănunţime de predecesorii noştri.

În tragedia *ELECTRA*, arta dramatică a lui Sofocle s-a întrecut pe sine şi ne-a dat una din cele mai desăvîrşite realizări. Eroina, Electra, demnă soră spirituală a Antigonei, de care ne vom ocupa în curînd, întrupează ca şi aceasta iubirea de frate, însă rolul primeia este mult mai dificil. Antigona are concentrată toată iubirea în cei doi fraţi ai ei, Eteocle şi Polinice, ambii ucişi unul de mîna celuilalt, şi îşi sacrifică viaţa pentru a da ultimele onoruri funebre lui Polinice care venise să distrugă cetatea părintească a Tebei, confundîndu-i în aceeaşi dragoste de soră, fără să vrea să ţină seamă de faptul că unul apărase patria, pe cînd celălalt luase

armele contra ei. Astfel, ființa ei este numai iubire, și ea poate spune lui Creon : „Sînt născută ca să-i iubesc pe amîndoi și nu ca să-i urăsc" *(Antigona,* v. 523 : *outoi synechthein, alla symphilein ephyn).* Rolul Electrei e mult mai ingrat. În afară de iubirea față de fratele ei Oreste, ea nutrește în sufletul ei și o ură neînduplecată împotriva mamei sale Clitemnestra, asasina tatălui ei Agamemnon, sentiment urît pe care arta minunată a lui Sofocle a știut să-l prezinte în așa formă și cu o astfel de motivare, încît să elimine orice antipatie a spectatorului antic față de eroina lui.

Electra lui Sofocle are același subiect ca și *Choeforele* lui Eschil. Dar concepția despre viață și tragicul uman din care se inspiră cei doi poeți tragici greci e total diferită. La Eschil zeii ordinii noi, în frunte cu Apolon ca interpret al voinței lui Zeus, stăpînul atotputernic al zeilor și al oamenilor, au decis uciderea criminalei și adulterei Clitemnestra de către fiul ei Oreste. De aci conflictul cu zeițele ordinii vechi, cu Eriniile pedepsitoare ale paricizilor.

La Sofocle divinitățile nu mai joacă aproape nici un rol în tragedia care se desfășoară pe plan pur uman. Desigur, sînt invocați la el neîncetat zeii : Zeus, Hades, Apolon (vv. 82, 637 etc.), Artemis (vv. 563, 626 etc.), Temis (v. 1064), Dike (vv. 476, 528 etc.), zeița Renume (v. 1066 sq., *Phama*), zeița Blestem (v. 111, *Ara*), ba chiar și Eriniile (vv. 112, 276, 491, 1080) [1]. Dar de o pedepsire sau urmărire a lui Oreste din partea zeițelor răzbunătoare ale paricizilor nu mai e vorba la Sofocle. Dimpotrivă, ele sînt invocate mereu contra Clitemnestrei și a lui Egiste, chiar dacă și în acest caz ele nu joacă nici un rol.

[1] În vv. 1079 sq. Electra e decisă cu orice preț, zice corul, să omoare pe cele două Erinii. Acestea nu pot fi decît Clitemnestra și Egiste. De aceea mulți editori scriu cu literă mică, *didyman erinyn,* spre a marca faptul că nu e vorba de divinitățile cunoscute, ci de cei doi ucigași blestemați. Cf. și v. 1388 : „Ciinii fără îndurare" *(aphyktoi kynes)* sînt Eriniile.

Desigur, se întîlnesc şi aci la Sofocle credinţe vechi, primitive ale grecilor antici, concepţii religioase şi rituale ancestrale dobîndite o dată cu laptele supt la sînul mamei, fie ca o concesie făcută de poetul tragic acestor credinţe primordiale ale poporului din care făcea parte, fie că le împărtăşeşte el însuşi, chiar dacă, sub alt aspect, el s-a degajat de ele şi a ajuns la o formă mai înaltă de religiozitate. Căci, precum am repetat şi în alte lucrări ale noastre [1], în materie de credinţă religioasă, formele primitive împărtăşite de individ în copilărie sau în tinereţe nu încetează de a dăinui în sufletul lui, chiar dacă peste ele s-a suprapus o formă de credinţă mai evoluată, mai spirituală şi mai înaltă, chiar dacă între primele şi acestea din urmă există contradicţie şi incompatibilitate.

Iată aceste rudimente de credinţe primitive care se întîlnesc în tragedia *Electra* a lui Sofocle.

Obligaţia de a tăia drept sacrificiu o şuviţă de păr care se depunea pe mormîntul mortului revine rudelor celor mai apropiate : copii, soţie (vv. 900 sqq.) [2]. Pe movilita care acoperea rămăşiţele defunctului se vărsau libaţiuni abundente de lapte (vv. 894 sq. : *pêgas galaktos*). Mormîntul se împodobea cu flori (vv. 895 sqq.). Cadavrul lui Agamemnon a fost mutilat de asasinii lui, tăindu-i-se extremităţile, după un vechi obicei (*emaschalisthê*, v. 445). În chip de purificare, criminalul ştergea de sînge arma ucigaşă de părul de pe creştetul capului victimei (vv. 445 sq.). La vestea morţii lui Oreste, Electra invocă pe zeiţa Nemesis a mortului (v. 792 : *Nemesi tou thanontos*), probabil pentru ca aceasta să preia sarcina de a răzbuna pe Agamemnon, care a fost frustrat de acest drept al

[1] *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Paris, 1934, pp. 37 sq., 75, 119 sq. — *De ce a fost condamnat la mourte Socrate ? (Revista de Filosofie*, Bucureşti, 1942, p. 219.)

[2] Vezi şi *Choeforele* de Eschil, vv. 168 sqq.

lui prin moarţea fiului lui. În fine, poetul mai vorbeşte de gelozia zeilor [1].

Însă, cu toată abundenţa aluziilor la credinţe primitive şi cu toată invocarea destul de deasă a diverse divinităţi, în fond tragedia *Electra* este aproape curat umană. Subiectul, cu mici variante, este acelaşi ca în *Choeforele* lui Eschil. La Sofocle, Oreste ucide întîi pe Clitemnestra, pe cînd Egiste era absent la ţară, şi apoi pe acesta, la înapoierea lui. Arma ucigaşă e securea (v. 196).

Cu toată ura neînduplecată pe care o are Electra împotriva mamei sale, figura ei e trasată cu aşa delicateţe, încît nu pierde simpatiile spectatorilor. Ea e o fiinţă mîndră care nu intră de bunăvoie şi fără revoltă sub jugul sclaviei. Faţă de Oreste, ea e numai iubire. Clitemnestra lui Sofocle e atît de odioasă, prin atitudinea ei denaturată faţă de copiii săi şi servilismul faţă de amant, încît aversiunea profundă a Electrei contra acestei „mame nemame" *(mêtêr amêtôr,* v. 1154) e bine motivată. Nu este locul aci să relevăm frumuseţile nenumărate de detaliu ale acestei tragedii. Citărn spre memorie faimoasa lamentaţie a Electrei în faţa urnei care conţinea rămăşiţele presupuse ale lui Oreste, apoi recunoaşterea lui Oreste etc.

Interesant de relevat şi de comparat cu Eschil este sacrificiul Ifigeniei, în interpretarea lui Sofocle. Electra afirmă că Agamemnon n-a sacrificat pe fiica sa ambiţiilor sale de cucerire. La Aulis, el ucisese un cerb, pe cînd se afla, fiind înarmat, în plimbare într-o pădurice consacrată zeiţei Artemis. Aceasta, mîniată pe el, a oprit orice vînt, astfel încît grecii nu puteau nici pleca spre Troia, nici să se întoarcă acasă. Zeiţa a cerut sacrificarea Ifigeniei pentru a trimite vîntul prielnic. Agamemnon a ezitat multă vreme să plătească preţul cerut, şi numai după ce a fost sîcîit pînă la exasperare de ceilalţi aheieni a cedat cu grea inimă, iar nicidecum n-a sacrificat-o pe

[1] v. 1466 sq. Vezi şi fr. 352, Sebb-Pearson. Tot ce este peste măsură *(ekmetron)*: o căsătorie prea strălucită, bogăţia exorbitantă, te duce pe căile invidiei <zeilor> *(phthonerai gar hodoi).*

Ifigenia pentru Menelau sau pentru Elena (vv. 566—576. Vezi și versurile următoare).

Într-un cuvînt, în *Electra* lui *Sofocle*, caracterele diferite ale eroilor și credințele lor religioase decid de faptele lor, aducîndu-le reușita sau nenorocirea, reușita pentru Oreste și Electra, nenorocirea pentru Clitemnestra și Egiste, iar nicidecum vreo intervenție divină din afara planului uman. Un moment care are influență hotărîtoare în deciziile luate este și dorința copiilor de a se reintegra în averea și drepturile familiale călcate în picioare de uzurpatorul Egiste, ajutat de mama lor denaturată, Clitemnestra. Această idee revine de numeroase ori atît în *Choeforele* lui Eschil, cît și în *Electra* lui Sofocle și dovedește importanța pe care i-o atribuiau cei doi mari poeți tragici ai Greciei antice, ca o dovadă a preocupărilor contemporanilor lor în această privință. De altfel, acest lucru nu are nimic meschin în el, fiind foarte firesc ca urmașii naturali ai părinților să pretindă moștenirea lor, știind că în caz contrar nu-i așteaptă decît o viață mizerabilă de privațiuni și servitudine printre străini, mai ales cînd e vorba de o familie domnitoare.

ANTIGONA și *Edip rege* de Sofocle, precum și *Medeea* și cele două *Ifigenii* de Euripide, sînt tragediile antice cele mai cunoscute de moderni. Ele au făcut obiectul unor adaptări pentru scenă și au fost jucate în diferite teatre închise sau în aer liber, după maniera antică.

Antigona, fiica nefericită a lui Edip, este una din cele mai de seamă creații ale geniului antic elen. Fecioara eroică se sacrifică pentru a săvîrși riturile funerare și a îngropa cadavrul fratelui ei Polinice, căzut în lupta fratricidă de care se ocupă *Cei șapte contra Tebei* de Eschil, cu toată interdicția pusă de Creon, noul tiran al Tebei și unchiul ei, întrucît, zice acesta, Polinice a luat armele contra patriei sale și nu merită să aibă aceeași soartă ca fratele cel bun, Eteocle, căzut pentru apărarea patriei. Dar Antigona nu vrea să știe de această inter-

dicție proclamată de voința unui om, oricît de puternic ar fi el. Ea nu cunoaște decît legea sacră a divinităților infernale care prescriu riturile funerare fără nici un fel de distincție pentru toți morții (v. 519). Pasajul în care Sofocle, prin gura Antigonei, opune legile eterne și neschimbătoare stabilite de zei, legi care nu sînt nici de azi nici de ieri, ci au existat de totdeauna, prescripțiilor date de oameni, cu caracterul lor labil (vv. 450 sqq.), este tot ce a scris mai sublim poetul nostru tragic. Atitudinea eroinei este virilă, intransigentă. Deși ea are o conduită dîrză, pe care Creon o ia drept o provocare, ea nu arată nicăieri ură față de unchiul ei care, în conformitate cu edictul emis de dînsul, o condamnă la moarte.

Sora Antigonei, Ismena, este o ființă delicată, timidă, supusă, mult mai feminină, resemnată. Ea zice : Noi femeile nu sîntem făcute spre a lupta cu bărbații (vv. 61 sq.). Prin contrast cu ea, figura Antigonei ia un relief extraordinar. Dar în momentul ducerii în *tholos*-ul subteran în care ea e condamnată să fie închisă de vie, Antigona are un moment de umană durere și deznădejde. În cuvinte patetice ea își exprimă regretul de a muri fără să fi cunoscut căsătoria și copiii hrăniți la sînul matern (vv. 917 sqq.). Dacă lamentațiile acestea contrastează cu bravura ei de la început, aceasta e ceva obișnuit la vechii greci. Și Lessing, în faimosul său *Laocoon*, făcuse această observație. Eroii greci sînt singurii care pot încerca sentimente de durere și plînge fără a decade din rangul lor, ba mai mult, prin acest lucru ei sînt și rămîn profund umani. Și Ahile, cînd e jignit de Agamemnon, se retrage pe malul mării, el, eroul cel fără de pereche, și plînge ca un copil, în timp ce mama sa îl mîngîie cu mîna și îi adresează cuvinte consolatoare (*Iliada*, I, vv. 348 sqq.). Tot astfel, în timpul armistițiului intervenit pentru îngroparea morților (*Iliada*, VII, vv. 426 sqq.), aheienii își îngroapă morții „vărsînd lacrimi fierbinți", pe cînd troienii și-i îngroapă în tăcere. Căci bătrînul Priam nu le îngăduia să plîngă. Deoarece, după Lessing, plînsetul ar fi muiat energia de luptă a barba-

rului, pe cînd eroul grec putea plînge fără a deveni mai moale la faptă.

Ce vină are Antigona, pentru care ea este lovită atît de aspru şi pe care o plăteşte cu moartea înainte de vreme, în plină tinereţe, fără să-şi fi îndeplinit nici unul din rosturile firești pentru care se naşte orice fiinţă omenească ? Desigur, nici una. Ea suferă o moarte cruntă fiindcă a pus legile divine deasupra deciziilor unui om. Ea vorbeşte de soarta nefericită a familiei Labdacizilor, a cărei ultimă descendentă este (vv. 858 sqq., cf. vv. 853 sqq., 471 sq.), dar departe e orice gînd al unei pedepse legate de vreo vină, aşa cum se întîlneşte la Eschil. Antigona e o fiinţă nobilă, devotată, cu o forţă de caracter care te uimeşte, iubitoare pînă la sacrificiu, iar nenorocirea ei nu face decît să reveleze puterea nemărginită a zeilor şi căile neînţelese de oameni pe care divinitatea le urmează pentru a conduce destinele omeneşti.

Tot aşa de interesantă e figura lui Creon, unchiul Antigonei şi noul tiran al Tebei. Zelos de demnitatea proaspăt dobîndită şi de puterea absolută de viaţă şi de moarte asupra supuşilor săi (vv. 213 sq.), el este exasperat de opoziţia tinerei fecioare. Mai ales faptul că o femeie îndrăzneşte să i se opună lui, atotputernicului Creon, îl scoate din sărite (vv. 484 sq., cf. v. 525). El bănuieşte pe toată lumea de venalitate (vv. 221 sq., 295 sqq., 322) şi merge aşa de departe, încît are suspiciune şi faţă de bătrînul augur Tiresias, cum că s-ar fi lăsat corupt prin bani (vv. 1037 sqq.). Desigur, dacă există vreun personaj în teatrul lui Sofocle care să-şi fi meritat pe deplin soarta, acela e Creon. Orbirea şi patima nu cunosc la el nici o margine. În modul acesta, el mai provoacă prin intransigenţa sa moartea fiului său Hemon, logodnicul Antigonei, şi a soţiei sale Euridice. Dar ceea ce produce nenorocirea lui Creon este caracterul lui violent, îngîmfat, pătimaş, plin de trufie, lipsit de orice discernămînt şi înţelegere pentru un altul. De implicaţia unor tare familiale moştenite, de o *hybris* care se perpetuează din tată în fiu nu este nici pe departe vorba.

Totuşi, nicăieri nu vorbeşte Sofocle cu atîta insistenţă de o pedeapsă a zeilor şi a destinului ca în cazul lui Creon. Şi pe bună dreptate, iar aceasta nu implică o răsturnare a modului cum am arătat că poetul nostru tragic concepe înţelesul nenorocirilor care lovesc pe om. Avem aci mai curînd excepţia care confirmă regula. La un personaj atît de vinovat, de ce n-ar fi considerat poetul că nenorocirea îi este o pedeapsă trimisă de zei ? În orice caz însă, nu în sens eschilean. La Sofocle lipseşte acea implicaţie a planului uman în cel divin, primul căpătîndu-şi tot sensul din dependenţa şi interferenţa cu acesta din urmă. Formulele prin care se pun vina lui Creon şi nenorocirea lui în legătură cu pedeapsa zeilor revin destul de des (vezi vv. 583 sqq.). Puterea lui Zeus e pusă în evidenţă în vv. 604 sq. (Vezi mai departe vv. 620 sqq., 951 sqq.) şi cuvintele lui Tiresias, întîi mai voalate (vv. 1023 sqq.) apoi pe faţă şi fără nici un înconjur (vv. 1064—1090). În fine vezi cuvintele finale ale corului, care conclud tragedia (vv. 1347—1353).

Figura primului sol e trasată de mînă de maestru (vv. 223 sqq.). Acesta e un om simplu, vulgar, egoist, preocupat în primul rînd ca să-şi salveze pielea, chinuit şi neavînd alte preocupări decît păstrarea existenţei sale mizere. Realismul cu care e prezentat acest individ a făcut obiectul analizelor *Antigonei* ce s-au dat de alţii, aşa încît nu e nevoie să insistăm asupra acestui personaj.

Şi Hemon e destul de interesant. Rupt în două între iubirea către logodnica sa Antigona şi datoria de respect şi de supunere filială faţă de Creon, pînă în clipa cînd primul sentiment învinge şi, după ce într-un acces de furie, în faţa cadavrului spînzurat al Antigonei, încearcă să-l omoare pe tatăl său, el termină prin a se sinucide. Şi cu drept cuvînt cîntă corul, într-unul din cele mai minunate cîntece pe care le-a compus Sofocle, puterea neîntrecută a dragostei : „Iubire neînvinsă în luptă ! Iubire ce te năpusteşti asupra vietăţilor ! Tu care sălăşluieşti în obrajii delicaţi ai fecioarelor. Tu rătăceşti pe întinsul

mărilor şi te adăposteşti în culcuşul animalelor sălbatice. Nici zeii nemuritori nu pot scăpa de tine şi nici muritorii cei de o zi. Iar cine te stăpîneşte îşi pierde minţile !" (vv. 781—790) [1]. Toate cîntecele de cor ale acestei tragedii sînt de o rară frumuseţe.

Credinţe primitive nu lipsesc nici din această piesă. Astfel, ideea fundamentală din cauza căreia se produce toată nenorocirea este datoria sacră a celor rămaşi, şi în primul rînd a rudelor celor mai apropiate, de a îngropa mortul după riturile funebre consacrate. A neglija acest lucru înseamnă a atrage mînia zeilor, atît asupra celor vinovaţi direct cît şi asupra cetăţii. Aceeaşi credinţă o întîlnim în partea doua a tragediei *Aiax*. Din profeţia lui Tiresias se vede că zeii sînt mîniaţi din cauza interdicţiei lui Creon de a se îngropa cadavrul lui Polinice, căci păsările şi cîinii care sfîşiau cadavrul au lăsat să cadă fără să vrea bucăţi din carnea smulsă asupra cetăţii, producînd o mînjire [2] a ei. Iar zeii sînt foarte sensibili la această impuritate şi refuză să primească sacrificiile şi rugile oamenilor (vv. 1001 sqq.). Creon însă e intransigent (vv. 1040 sqq.). Tiresias mai repetă o dată acest lucru şi îl ameninţă cu mînia zeilor (vv. 1070 sqq., 1080 sqq.). Credinţă veche, extrem de persistentă, care a dus la condamnarea la moarte şi executarea generalilor învingători ai bătăliei navale de la Arginuze (406 î.e.n.), deoarece, pentru a urmări pe inamic şi a exploata în întregime victoria, au lăsat neîngropaţi morţii. La Eschil vedem cît de sensibili sînt zeii la această impuritate. Dacă Oreste n-ar fi fost curăţit de miasmă prin rătăcirile sale în exil şi prin ritul săvîrşit asupra lui de Apolon, zeiţa Atena ar fi refuzat să-l primească în sălaşul ei ca supliant de teama mînjirii *(Eumenidele,* v. 474).

Mai departe, deşi Creon decisese ca cel care îi va înfrînge interdicţia de a îngropa cadavrul lui Polinice

[1] Cf. Sofocle, fr. 684 Sebb-Pearson şi *id.*, fr. 941. Vezi *Euripide*, fr. 431 Nauck.

[2] Mînjire rituală, religioasă.

să fie omorît prin lapidare (v. 36), cînd însă condamnă la moarte pe Antigona, el își ia seama și se teme de mînjirea cetății. De aceea credem că recurge la un subterfugiu. El hotărăște ca Antigona să fie închisă afară din cetate într-un cavou boltit funerar, într-un *tholos*, după denumirea antică (vv. 885 sq. : *katêrêphei tymbôi*, zice textul). El speră prin acest procedeu să rămînă pur din punct de vedere ritual (*hagnoi*, v. 889). Creon mai ordonă ca să i se pună în acel cavou suficientă mîncare (*phorbês tosouton*, v. 775) pentru a nu comite un sacrilegiu și să evite mînjirea (*miasma*) pentru cetate (vv. 775 sq.). Vedem deci și aci ce preocupări meschine are Creon și prin ce procedee naive caută să scape de mînia zeilor.

În orice caz, și tragedia *Antigona* confirmă concepția generală despre viață, despre nenorocirea omenească și intervenția zeilor în destinul omului, pe care am expus-o ca fiind a lui Sofocle, iar excepția formată de Creon nu face decît să confirme regula.

Geniul tragic al lui Sofocle și-a găsit una din cele mai desăvîrșite realizări în tragedia *EDIP REGE*.

Mitul nefericitului Edip, destinat chiar de la naștere să devină ucigașul tatălui său și soțul mamei sale, este îndeobște cunoscut și a făcut obiectul uneia din cele mai zguduitoare drame ce au fost puse vreodată pe scenă.

Și aci, după concepția obișnuită a lui Sofocle despre înțelesul suferinței umane, ni se prezintă un erou bun, nobil, generos, animat de sentimentele cele mai alese față de cetățeni și față de toți ai săi și care devine, fără vrerea lui și fără nici o vină din parte-i, cea mai nenorocită ființă din cîte s-au născut pe acest pămînt al suferinței.

O calamitate grozavă s-a abătut asupra cetății Teba unde guvernează Edip, după ce a salvat cetatea de plaga sfinxului. Au secat roadele pămîntului și ale vitelor. Femeile au devenit sterile și nu mai nasc copii. O molimă

groaznică s-a abătut asupra cetății, care seceră viețile oamenilor (vv. 25 sqq.). Edip, binefăcătorul Tebei, este profund consternat de nenorocirile care s-au abătut asupra poporului său. Fiind consultat oracolul din Delfi, Apolon dă ca leac găsirea și izgonirea din incinta cetății a ucigașului nedescoperit al lui Laios, regele care a domnit înaintea lui Edip și cu a cărui soție, Iocasta, s-a căsătorit acesta, având de la ea, în versiunea lui Sofocle, patru copii. Edip își concentrează toate energiile pentru descoperirea ucigașului și salvarea cetății, pe care odinioară o scăpase de sfinx, fecioara cu unghii încovoiate care punea enigme muritorilor pentru a-i omorî dacă nu le rezolvă (vezi vv. 36, 130, 391, 1198 sqq.). Din primele informații pe care le culege de la cor, Edip află că Laios a fost ucis de niște drumeți (v. 292 : *pros tinôn hodoiporôn*. Pluralul este important de reținut). Mai înainte Creon îl informase pe Edip că Laios a fost omorît de niște briganzi *(lâistas* : tot la plural) [1], iar Edip proferase blesteme groaznice împotriva ucigașului (vv. 236 sqq.), fără să știe că ele aveau să cadă asupra capului lui. La sfatul lui Creon, Edip a trimis în două rînduri ca să fie chemat profetul Tiresias spre a dezvălui misterul morții fostului rege al Tebei. Tiresias vine, deși cu ezitare. La început caută să se eschiveze de a da răspunsuri precise la întrebările lui Edip. Însă acesta — ca și Ajax — este o fire voluntară și nu se lasă abătut de la hotărîrea o dată luată de a descoperi pe ucigașul lui Laios. În fața refuzului profetului de a dezvălui pe omorîtor, Edip are ieșiri așa de violente, încît Tiresias ieșe din rezervă pe care și-o impusese și, în cuvinte limpezi, spune că Edip e ucigașul lui Laios (vv. 350 sqq.). Îl mai acuză că are legături rușinoase de natură incestuoasă (vv. 366 sq.). Tiresias îi mai prevestește în mod voalat și orbirea (v. 419). Toată profeția e repetată cu toată preciziunea în versurile

[1] În realitate, Edip era singur cînd a ucis pe Laios, pe conducătorul carului și pe crainic, iar ultimul servitor a fugit. Acesta de frică a răspîndit vestea că Laios a fost ucis de o ceată de briganzi.

449—460. Edip, cu firea-i ușor antrenabilă la construcții excesive, crede imediat că Tiresias este pus de Creon, fratele reginei Iocasta, ca să-l acuze de omorîrea lui Laios, spre a-i lua tronul. El atacă cu o violență extraordinară pe Creon, ale cărui cuvinte pline de cumpătare și de bun-simț [1] rămîn fără efect asupra lui. Abia Iocasta reușește să calmeze întrucîtva cearta dintre soțul și fratele ei.

De la ea află Edip că Laios a fost ucis la încrucișarea a trei drumuri (v. 716 : *en triplais amaxitois*, cf. v. 730). Edip e foarte impresionat de acest detaliu, deoarece și el a ucis pe cineva la încrucișarea a trei drumuri.

Iocasta, regina Tebei, fosta soție a lui Laios și actuala a lui Edip, este o matroană respectabilă, plină de atenție și de iubire față de noul ei soț, așa cum era mai înainte atașată și devotată lui Laios. Ceea ce s-a remarcat la ea este neîncrederea ei în oracolele zeilor. Pe cînd Edip este o fire profund religioasă și care crede în infailibilitatea oracolelor [2], Iocasta, în vv. 711 sqq., povestește proorocirea cea grozavă care i s-a făcut lui Laios, „nu zic direct de Apolon, ci prin slujitorii lui", atenuînd astfel efectul îndoielii ei. Vezi încă vv. 857 sq. și 946 sq., strigătul de triumf pe care îl scoate la aflarea știrii morții de bătrînețe a lui Polib, tatăl presupus al lui Edip și rege al Corintului. Deci profeția lui Apolon, făcută lui Edip, după plecarea acestuia din Corint, se dovedea a fi neveridică. S-a vorbit mult de impietatea Iocastei care nu credea în oracole. Credem însă că acest lucru nu trebuie exagerat. Asupra ei planează profeția groaznică a zeului din

[1] Cît de diferit e Creon din *Edip rege* de Creon din *Antigona!* Sînt două personaje cu caracter cu totul diferit, complet opus unul altuia, deși în fond e vorba de același Creon, fratele Iocastei. Creon din *Antigona* are o fire foarte asemănătoare cu cea a lui Edip din *Edip rege:* impulsiv, încăpățînat, mergînd pînă la capătul hotărîrilor sale, chiar dacă greșite. Dar el e lipsit de noblețea și mărinimia lui Edip. Vom mai vedea un al treilea Creon în *Edip la Colonos.*

[2] Totuși, vezi vv. 964 sqq.

Delfi, după care ea se va căsători cu fiul său şi va avea copii de la el. Apoi ea e aceea care a dat pe pruncul Edip păstorului de pe Muntele Citeron pentru a fi omorît (vv. 1173 sqq.). Deci, poate nu atît impietatea, cît un elementar instinct de conservare o face să creadă în posibilitatea ca preoţii interpreţi ai gîndurilor lui Apolon să se fi înşelat. Altfel de mult ar fi trebuit să-şi ia viaţa. Cînd solul din Corint povesteşte cum a primit pe micul Edip de la păstorul de pe Muntele Citeron, cu instinctul ei de femeie Iocasta apreciază imediat toată mărimea dezastrului. Zadarnic ea îl imploră pe Edip să înceteze cu investigaţiile care îi vor dezvălui taina înspăimîntătoare a existenţei lui. Acesta e ca fascinat şi merge, parcă atras, spre abis. El crede că injoncţiunile Iocastei provin din vamtatea de femeie care se teme ca soţul ei să nu fie de o extracţie joasă (vv. 1076 sqq.). Cu ultimele ei cuvinte : „Vai, vai ! Nenorocitule ! E tot ce pot spune de tine şi nu ţi-o voi mai repeta-o niciodată !" (vv. 1071 sq.), ea intră în palat, de unde vine mai tîrziu vestea că ea s-a spînzurat.

Vine şi păstorul lui Laios de pe Muntele Citeron, iar din confruntarea lui cu solul din Corint iese la iveală tot adevărul. Edip vede prăpastia deschisă înaintea sa, intră în palat, de unde, puţin după aceea, vine vestea că el şi-a scos ochii cu o agrafă detaşată de pe rochia Iocâstei care s-a spînzurat. Peste puţin apare şi Edip cu orbitele însîngerate [1], într-una din cele mai patetice scene ale teatrului. Din lamentaţiile lui se vede că Sofocle nu atribuie nici o umbră de vină lui Edip. Desigur, aceasta nu din cauză că e Edip acela care vorbeşte şi, ca atare, ar putea avea tendinţa naturală de a se găsi nevinovat. Dar acest Edip nu are nici un moment ideea de a acuza

[1] De ce îşi scoate ochii Edip ? Fiindcă pentru dînsul moartea nu soluţionează nimic. El nu poate apare în Hades în faţa tatălui său Laios pe care l-a omorît. Orbirea îi va folosi şi acolo, căci fantoma mortului păstrează toate defectele corporale ale individului în viaţă, astfel încît nici în Infern nu va mai vedea pe tatăl său şi pe mama sa.

pe zei că l-au nenorocit fără vreo culpă din partea sa. Deci ideea sofocleană este întrupată și în acest Edip, la finele piesei : eroul bun, nobil, generos este lovit de o soartă crudă, la care e destinat încă dinainte de a se naște. El e fără vină, însă prăbușirea lui, pe cît de mare, e pe atît de elocventă pentru a dovedi puterea nemărginită a zeilor și nimicnicia ființei omenești.

Edip cere lui Creon să fie neapărat izgonit din cetate. În adevăr, el e recunoscut acum ca un impur, ca ucigașul lui Laios, care prin prezența sa contaminează de miasmă cetatea și pe locuitorii ei. Creon ordonă ca Edip să fie dus în interiorul palatului spre a nu mînji vederea Soarelui, a stăpînului Helios (vv. 1415 sqq.). Cu privire la exilarea lui, Creon, cu prudența care îl caracterizează în această tragedie, spune că va consulta mai întîi oracolul spre a vedea ce e de făcut. În fine vin și fetele lui Edip, Antigona și Ismena, pentru care bătrînul tată are efuziuni duioase.

Piesa se termină cu o reflecție a corului : „Să nu fericești pe nimenea pînă n-a ajuns la capătul vieții, fără să fi avut de suferit vreo nenorocire“ (vv. 1529 sq.) [1].

Orice idee de vină și răsplată, precum am mai spus, e străină de ideile care stau la baza concepției despre viață a lui Sofocle. Cine interpretează în sens contrar tragedia *Edip rege* merge pe căi greșite. S-a spus că mai repede putea evita Laios omorîrea sa de către fiul său dacă îl ținea lîngă dînsul și îl cîștiga prin iubire. Poate că atunci zeul se îndupleca și îi schimba soarta. Tot astfel, Edip, care știa că va ucide pe tatăl său, trebuia să se abțină de la orice omucidere și nu trebuia să lovească mortal pe cel care îl lovise la rîndul său. Acestea pot fi idei eschileene, dar nu sofocleene. După Sofocle, nobilul Edip trebuia să reacționeze așa cum a reacționat, pedepsind întîi pe conducătorul carului care a dat buzna cu

[1] Vezi Solon, la Herodot, I, 31. Cf. Sofocle, fr. 646, Sebb-Pearson. *Id.*, fr. 662. Vezi și Euripide, *Heraclizii*, vv. 865 sq., *Andromaca*, vv. 100 sqq.

caii peste el și apoi pe Laios care l-a lovit cu biciul (vv. 800 sqq.). El ar fi fost un om de nimic dacă ar fi primit ofensa fără a răspunde la ea [1].

Tragedia lui Edip este una din cele mai sumbre din cîte se pot imagina. Sfîrșitul are ceva apăsător. În adevăr, dacă scopul tragediei este acela de a produce sentimentele de groază și milă pentru curățirea patimilor din sufletul spectatorilor, atunci opera lui Sofocle întrupează în modul cel mai fericit acest ideal aristotelician [2]. Totuși, sfîrșitul nenorocit al lui Edip lasă un sentiment de apăsare și de amărăciune în suflet.

De aceea, ani după aceasta, Sofocle a completat subiectul din tragedia precedentă dînd pe *EDIP LA COLONOS* în care el lasă să cadă o rază de lumină pe sfîrșitul vieții marelui nenorocit Edip. Ca și la Oreste din *Eumenidele* lui Eschil, și aci are loc, într-un scurt pasaj însă, procesul culpei lui Edip, pentru ca acesta să fie achitat de vină ; vom vedea însă cît de diferită e concepția lui Sofocle de cea eschileană.

Rar a pus Sofocle atîta evlavie și religiozitate într-o piesă a sa ca în acest *Edip la Colonos*. Se vede că bătrînul poet ce se apropia de sfîrșitul vieții a avut o intuiție a morții pe care nu o putea dobîndi decît un om purificat de pasiuni și transfigurat de această apropiere a marelui mister al sfîrșitului existenței umane.

Bătrînul Edip, călăuzit de fiica sa Antigona, a ajuns după multe rătăciri pe pămîntul sfînt al Aticii, la Colonos, în păduricea consacrată Eumenidelor [3], și își așază corpul trudit pe o piatră necioplită (v. 19 : *ep'axestou petrou*). El a păsit pe un sol a cărui călcare era interzisă profani-

[1] Vezi fr. 680 : „Nici un muritor nu scapă de a comite fapte rușinoase dacă Zeus a decis să-i trimită nenorociri. Deci trebuie să îndurăm bolile trimise de zei".

[2] Vezi Aristotel, *Poetica*, 6, p. 1449 b, 27 sq.

[3] Despre raportul zeițelor Erinii cu pămîntul Aticii, vezi tragedia lui Eschil, intitulată *Eumenidele*, spre fine.

lor, întrucît era consacrat divinităților. Mai gravă e această încălcare prin faptul că el este un impur, un om contaminat de miasmă în urma uciderii tatălui său Laios. Acest pămînt e în adevăr sacru prin mulțimea divinităților care își au sălașul în el. În afară de Eumenide sau Erinii, aci mai locuiesc augustul Poseidon, titanul Prometeu purtătorul de foc *(pyrphoros)* și călărețul Colonos, erou protector al întregului district care îi poartă numele (vv. 54—63). Locuitorii din Colonos vor să izgonească pe Edip de pe teritoriul consacrat zeilor, însă el se prezintă ca supliant[1] al Eumenidelor (vv. 44 sq.) și declară că nu va părăsi acest loc. Urmează deci să fie chemat Teseu, stăpînul Atenei, spre a aplana acest litigiu între Edip și locuitorii din Colonos.

În versurile 84 sqq. aflăm din gura lui Edip motivul pentru care el nu vrea să mai părăsească pămîntul pe care a ajuns. Apolon i-a proorocit că suferințele lui vor lua un sfîrșit cînd va ajunge pe teritoriul zeițelor auguste *(theôn semnôn hedran)* unde se va curma viața lui chinuită, iar corpul lui va fi de folos celor ce l-au primit și va aduce pierzanie celor ce l-au izgonit. Un semn divin : un cutremur de pămînt, un tunet sau un fulger trimis de Zeus va vesti clipa solemnă a liberării lui de suferințele pămîntești.

Eriniile sînt numite de corul format din bătrîni din Colonos : „fecioarele înfricoșătoare al căror nume tremurăm cînd îl pronunțăm, pe lîngă care trecem fără să privim, în tăcere, fără o vorbă, doar cu un gînd de bună urare" (vv. 125 sqq.).

Edip trebuie să iasă din păduricea sacră și din incinta a cărei călcare e interzisă pentru a putea vorbi cu bătrînii din Colonos. Precauțiile pe care aceștia le iau arată cîtă importanță avea acest lucru pentru vechii greci.

Edip este un izgonit (v. 208 : *apoptolis)* din patrie, din Teba, dar nu în urma cererii lui (vezi *Edip rege,* vv.

[1] Despre calitatea de „supliant" și implicațiile religioase pe care ea le antrenează am vorbit în studiul despre Eschil.

1436 sq.), și nici la ordinul lui Apolon (vezi *ibid.*, vv. 1438 sq.), deși Creon decisese că va executa porunca zeului.

Locuitorii din Colonos vor să izgonească pe Edip cînd află cine este, de teama mînjirii teritoriului lor. Antigona îi imploră să aibă milă de bătrînul nenorocit (vv. 237—253). Două pasaje sînt foarte importante pentru înțelegerea concepției sofocleene despre vină : Edip a săvîrșit fapte care n-au fost vrute de el (vv. 239 sq. : *ergon akòntôn*). În adevăr, el n-a vrut nici să-și ucidă pe tatăl, nici să se căsătorească cu mama sa. În al doilea rînd, nu există scăpare pentru un muritor dacă zeii îl duc la pieire (vv. 252 sqq.)[1]. Și Edip confirmă acest fel de a vedea. Acțiunile lui vinovate el le-a suferit mai mult decît le-a săvîrșit (vv. 266 sq.). El repetă în mai multe rînduri folosul pe care îl vor avea atenienii de pe urma primirii lui pe teritoriul lor (vv. 287 sq., 308 sq. etc.).

Apare Ismena, venind călare de la Teba pentru a aduce vești tatălui ei. Frații ei, Eteocle și Polinice, „mînați de zei și de propria lor fire criminală" (v. 371 : *nyn d'ek theôn tou kax aliterou phrenos)*, s-au luat la ceartă pentru stăpînirea asupra cetății. La început ei se hotărîseră să lase domnia lui Creon. Dar acum Eteocle, cel mai mic în vîrstă, l-a izgonit pe fratele mai mare Polinice[2], luînd domnia. Acesta s-a dus la Argos, unde s-a căsătorit, și acum vine cu o armată aliată ca să cucerească Teba și să pună stăpînire pe cetate. Tot de la ea aflăm că zeii care l-au nenorocit pe Edip acum vor să-l mîntuiască (v. 394 : *nyn gar theoi s'orthousi, prosthe d'ôllysan)*. Ismena mai vestește o proorocire a oracolului din Delfi, după care posesia corpului lui Edip este necesară Tebei pentru prosperitatea și succesul ei în caz de

[1] La Eschil, dimpotrivă, individul se duce singur spre pieire, iar zeii nu fac decît să-l ajute spre a o grăbi.

[2] Ordinea de vîrstă a celor doi frați nu e cea tradițională. Ea a fost intervertită de Sofocle.

război [1]. De aceea în curînd va veni Creon spre a-l decide pe bătrînul Edip să se întoarcă la Teba unde i se va face loc în afara teritoriului cetăţii, la graniţă, astfel încît aceasta să nu aibă de suferit din cauza impurităţii lui, să beneficieze însă de prezenţa lui în imediata apropiere, în conformitate cu prevestirea lui Apolon. Edip întreabă dacă îl vor îngropa în pămînt teban (v. 406), dar Ismena spune că acest lucru nu e cu putinţă, din cauză că el a omorît pe tatăl său Laios (v. 407). Atunci Edip declară că niciodată nu se va mai întoarce la Teba. E şi foarte indignat pe fiii săi care, în loc să se îngrijească de tatăl lor, aşa cum fac fiicele sale, nu se gîndesc decît la cearta pentru putere. Ei n-au făcut nimic ca să oprească exilarea tatălui lor. Dimpotrivă, lăcomindu-se de a lua domnia, ei au lăsat ca tatăl lor să fie izgonit şi să ducă o viaţă de cerşetor, cînd cu o vorbă puteau împiedica aceasta. De aceea proferează blestemul ca nici unul din ei să nu ajungă să domnească vreodată în Teba.

Bătrînii din Colonos, care constituie corul, îl îndeamnă pe Edip să facă o libaţiune pentru zeiţele Eumenide, al căror teritoriu l-a încălcat. Să o pregătească din apă curată de izvor, amestecată cu lapte şi miere, *fără adaos de vin*, să pronunţe cu voce joasă ruga şi să se îndepărteze după aceea fără a se întoarce înapoi (v. 490 : *astrophos*) [2]. Descrierea minuţioasă a acestui ritual arată importanţa lui pentru vechii greci în general şi pentru religiosul Sofocle în special, care se află şi el pe pragul

[1] Edip pare a afla acest lucru pentru prima oară (vv. 387 sqq.), pe cînd mai înainte făcuse de două ori aluzie la folosul pe care îl vor avea cei ce îi vor deţine corpul (vv. 92 sq., 287 sq.).

[2] Acest procedeu primitiv e foarte cunoscut şi persistă în magia ulterioară. Astfel, Ulise, cînd va arunca înapoi în mare centura pe care i-a dat-o zeiţa marină Ino Leucotea spre a-l salva din înec, trebuie să facă acest lucru fără a întoarce capul (vezi cererea zeiţei, *Odiseea*, V, v. 350). Ideea de bază este că prin întoarcerea capului în direcţie contrară se evită de a vedea zeii sau duhurile, ceea ce ar fi mortal pentru cel ce n-ar lua această precauţie. Cf. *Odiseea*, X, v. 528.

morții (vezi vv. 466—490). Ismena se duce să facă libațiunea și ruga în locul tatălui său care nu e în stare să se miște din loc.

Bătrînii din Colonos vor să afle chiar din gura lui Edip crimele pe care le-a săvîrșit. Și aci Edip arată că e nevinovat, căci intenția de a comite incestul și de a ucide pe tatăl său i-a lipsit (vv. 521 sqq. : *ênenk'aekôn men, theos istô, toutôn d'authaireton ouden* și v. 525 : *ouden idrin*). El n-a săvîrșit nimic *(ouk erexa)*, ci a primit în dar fatal de la cetate mîna reginei văduve care era mama sa. El n-a știut ce face. Și legea declară nevinovat *(katharos*, pur) pe cine ajunge să comită o crimă fără să aibă intenția (*aidris*, fără să știe, v. 548).

Sosește și Teseu, care asigură pe Edip de protecția sa și promite că îi va îngădui să fie înmormîntat pe pămîntul Aticii. Edip în schimb îi făgăduiește că corpul său va fi chezășia victoriei atenienilor asupra tebanilor, după cum a profetizat Apolon. Teseu se miră de posibilitatea unui astfel de conflict, deoarece raporturile dintre Atena și Teba erau de bună vecinătate și prietenie pe timpul său. Edip face însă considerații minunate, arătînd cum „numai zeii nu cunosc bătrînețea și moartea. Toate celelalte le nimicește timpul atotputernic. Piere puterea pămîntească și cea trupească, dispare credința și face loc infidelității. Același vînt nu suflă totdeauna între oameni prieteni și între cetăți. Pentru unii îndată, pentru alții mai tîrziu, plăcerea devine amară și apoi iarăși dulce" (vv. 607—615) [1].

Corpul neînsuflețit al lui Edip va fi de folos atenienilor, căci fiind îngropat în pămîntul lor, cadavrul rece va bea sîngele cald al tebanilor care vor cădea în lupta ce va veni (vv. 621 sq.).

Corul cîntă un imn minunat pentru preamărirea cetății Atena (vv. 668—719).

[1] Vezi fr. 946, Sebb-Pearson : *ou gar themis zên plên theois aneu kakôn.*

Creon vine cu o gardă, şi în cuvinte prefăcute caută să convingă pe Edip să-l urmeze la Teba unde ar fi chemat de tot poporul, pretextînd că i s-a făcut milă de soarta nenorocită a lui. Edip însă ştie că motivul acestei schimbări de atitudine se datoreşte profeţiei lui Apolon, după care cine va avea corpul lui Edip va avea şi victoria în viitorul conflict. Edip demască pe Creon şi mai spune că fiii săi nu vor avea din pămîntul strămoşesc decît atît cît le trebuie pentru mormînt (vv. 789 sq.). Creon, văzînd că nu reuşeşte să-l convingă prin şiretenie, se hotărăşte să întrebuinţeze maniera forte[1]. El a răpit-o mai înainte pe Ismena şi acum porunceşte suitei sale s-o răpească şi pe Antigona de lîngă bătrînul ei tată, ceea ce se şi execută, cu toate protestele corului coloniaţilor.

La strigătele de protest ale bătrînilor din Colonos aleargă Teseu, care lasă sacrificiul pe care îl îndeplinea lui Poseidon. Aflînd de ceea ce e vorba, el ordonă oamenilor săi, pedestraşi şi călăreţi, să plece imediat în urmărirea răpitorilor Ismenei şi ai Antigonei, iar pe Creon îl declară sechestrat pînă ce va preda pe fete.

Creon îşi pledează cauza argumentînd că el a venit să ia numai ceea ce îi aparţine : pe fetele lui Edip care îi sînt rude de sînge şi pe Edip care e cetăţean al Tebei. El îşi exprimă mirarea că şeful cetăţii Atena vrea să reţină pe teritoriul acesteia pe omul mînjit printr-o crimă îngrozitoare : uciderea tatălui lui, şi care a comis pe deasupra şi un incest.

Teseu afirmă că nu poate admite ca un străin să vină şi să ridice de pe teritoriul Aticii fiinţe care sînt suplianţele lui şi ale zeilor de pe acest pămînt.

Edip, de partea lui, se disculpă iarăşi arătînd că tot ce a săvîrşit a fost fără ştiinţa şi vrerea sa (v. 977 : „cum

[1] În cele trei piese ale lui Sofocle în care întîlnim pe Creon, el are caractere cu totul diferite, ca şi cum ar fi de fiecare dată un personaj diferit, deşi e acelaşi Creon, fratele Iocastei. Totuşi se poate constata o gradaţie în ordinea timpului : el e cumpătat şi cuminte în *Edip rege*, înşelător în *Edip la Colonos* şi tiran irascibil în *Antigona*. Poate că perspectiva puterii şi apoi stăpînirea ei a făcut să-i evolueze şi caracterul.

se poate reproșa o faptă săvîrșită fără de intenție ?" *akôn pragma*, și v. 987 : *akôn egêma*, cf. fr. 665 Sebb-Pearson). Cînd a ucis pe bătrînul Laios fără să știe că e tatăl său, el a fost în legitimă apărare. Cine îi poate pretinde că în clipa aceea cînd a fost lovit în mod brutal, el să fi cercetat mai întîi cine e cel pe care îl lovește la rîndul său mortal ? (vv. 992 sqq.).

Corul îl achită pe Edip, iar Teseu îl asigură de tot sprijinul său. Aci vedem cît de diferit e acest proces între Creon și Edip de cel între Oreste și Erinii, în *Eumenidele* lui Eschil. La acesta din urmă, implicațiile sînt vaste, iar una din părți sînt zeitele răzbunării paricizilor. La Sofocle, chiar dacă zeii sînt mîniați pe semința Labdacizilor (vv. 964 sq.), eroul este nevinovat, căci el nici nu era conceput încă atunci cînd Apolon a profețizat și l-a predestinat să-și ucidă pe tatăl său (vv. 969—973). Nenorocirile groaznice în care a căzut provin din faptul că zeii l-au aruncat în ele (vv. 997 sq. : *theôn agontôn*). La Sofocle nu există conflict pe plan divin, iar justificarea lui Edip e omenească, pe cînd acțiunile zeilor se sustrag măsurii comune omenești. Divinitatea e transcendentă, iar omul e prea mic pentru a putea avea un criteriu de apreciere a acțiunii ei și a găsi calea spre o teodicee.

Antigona și Ismena sînt aduse înapoi spre bucuria tatălui lor care le îmbrățișează cu drag. Teseu anunță pe Edip că un străin venit din Argos s-a prezentat ca supliant al lui Poseidon în timpul ceremoniei sacrificiului de care s-a vorbit mai sus și cere neapărat să-l vadă. Edip recunoaște în acesta pe fiul său Polinice și nu vrea cu nici un chip să audă de el. Dar el trebuie să cedeze lui Teseu care relevă calitatea de supliant a noului venit. Antigona de asemenea îl imploră pe tatăl său să cedeze, aducîndu-i aminte de tot ce a avut și el de suferit din cauza tatălui și mamei sale. Violența nu e bună. Polinice e fiul lui Edip, și chiar dacă ar comite acțiunile cele mai nepioase față de tatăl său, Edip nu trebuie să-i întoarcă răul (vv. 1189—1191 : *hôste mêde...*

themis se g'einai keinon antidrân kakôs), idee minunată care arată o înaltă concepție etică la Sofocle și care e pe calea celei creștine : a nu plăti răul cu rău.

În frumosul cîntec de cor care urmează, bătrînii din Colonos deplîng durerile unei vieți prea lungi. Aci apare ideea soloniană scumpă lui Sofocle : Cel mai bun lucru este a nu te fi născut, sau dacă te-ai născut, să mori cît mai repede (vv. 1224 sqq.). Tinerețea nu este decît nebunie : muncă, gelozie, certuri, gîlcevi, lupte, ucideri. Apoi vine bătrînețea, urîtă, plină de slăbiciune, singurătatea fără de prieteni și alte rele pline de jale. Aceasta e și soarta lui Edip. El e ca un promontoriu nordic lovit de valuri și furtuni din toate părțile : din apus, dinspre soare-răsare, dinspre miazăzi și din nord.

Polinice se prezintă înaintea lui Edip scăldat în lacrimi și deplînge în mod impresionant nenorocirea bătrînului său tată (vv. 1254 sqq.). Edip rămîne însă mut. Atunci Antigona îl îndeamnă pe fratele ei să spună de ce a venit și ce vrea de la tatăl ei. Aci iese la iveală că Polinice, care a pornit campania celor șapte șefi argieni contra Tebei, a aflat prin oracol că victoria va fi a aceluia care îl va avea pe Edip de partea lui.

În cuvinte de o aspримe necruțătoare, Edip respinge pe fiul său. El știe că remușcările exprimate la început de acesta erau înșelătoare și că el e mînat numai de interesul de a-și asigura victoria prin cîștigarea tatălui său de partea sa. De aceea, cu o violență neegalată încă, Edip își blestemă din nou fiii. Transfigurarea, purificarea prin apropierea morții a dispărut pentru o clipă și avem pe Edip tiranul irascibil, vindicativ, nelertător și necruțător din zilele lui de glorie. Desigur, vina fiilor e foarte mare față de tatăl lor, însă ura acestuia ne lasă în suflet o impresie penibilă, apăsătoare.

Polinice pleacă deznădăjduit, cu moartea în suflet, știind că pentru dînsul nu e scăpare, dar nici nu poate întoarce înapoi armata argiană fără a fi dezonorat. Deci el lasă destinul să se îndeplinească prin moartea sa și a fratelui său, unul ucis de mîna celuilalt.

Cîntarea următoare a corului este întreruptă de tunete și apoi de fulgere. E semnul prevestitor al morții lui Edip (vezi profeția lui Apolon, vv. 94 sq.). Acesta știe acum că va sfîrși cu viața sa de suferințe. El cheamă pe Teseu, care și apare. Edip îi spune acestuia ca să-l urmeze, spre a-i arăta locul unde e destinat să dispară dintre vii. Acest loc Teseu trebuie să-l țină secret și să-l transmită succesorului său și așa mai departe. În modul acesta, corpul lui va fi chezășia victoriei atenienilor asupra Tebei, în conflictul ce va să vină. Cere și fiicelor sale să-l urmeze. Acum el, orbul Edip, nu mai are nevoie de călăuză, ci dînsul va conduce pe ceilalți la locul unde urmează să-și găsească obștescul sfîrșit. Însă misterul morții sale nu-l va vedea nici un muritor, nici chiar fiicele lui, în afară de Teseu, care va fi singurul deținător al lui. După o ultimă invocare către „lumina invizibilă" (v. 1549 : *phôs aphenges*)[1] care pentru ultima dată îi atinge corpul și după o urare făcută lui Teseu și cetății Atena, Edip se îndepărtează spre a găsi locul predestinat unde trebuie să moară, urmat fiind de Teseu, Antigona și Ismena.

Corul bătrînilor coloniați intonează un scurt cîntec, invocînd divinitățile infernale pentru odihnirea lui Edip. Interesantă e ideea din vv. 1565 sq. în care se evidențiază concepția lui Sofocle despre înțelesul destinului tragic al lui Edip : „După ce atîtea nenorociri l-au lovit fără pricină (*sc.* pe Edip), ar fi drept ca divinitatea să-i dea prosperitate acum". Deci Edip e fără vină, și izbăvirea lui ar fi o justă reparație din partea zeilor pentru suferințele lui nemeritate.

După o scurtă cîntare a corului vine un sol, martor ocular al dispariției lui Edip, și descrie cu minuțiozitate ceea ce s-a întîmplat. Acesta ajunge pînă la un loc rîpos

[1] În această expresie nu trebuie văzut nimic misterios și profund, cum au făcut unii. Imaginea e pe cît de frumoasă, pe atît de clară. Orbul Edip nu poate vedea decît lumina invizibilă, lumina în imaginația și amintirea sa. Iar lumina exterioară nu-i poate atinge ochii, ci numai corpul.

unde, cu trepte de bronz, drumul coboară în profunzimile pămîntului. Aci el cere apă curată pentru a se purifica şi a face libaţii. Îşi leapădă hainele murdare, este spălat de fetele lui şi îmbrăcat în haine curate. Atunci se auzi din nou tunetul lui Zeus, iar după o ultimă îmbrăţişare a fiicelor lui credincioase el interzice acestora să-l mai urmeze, spre a nu vedea şi auzi ceea ce e interzis. Teseu singur are voie să-l urmeze pînă la capăt. În timp ce solul cu fetele se îndepărtau, ei se mai întorc o dată şi văd că Edip a dispărut, iar pe Teseu ţinînd mîna pe ochi, ca în faţa unei privelişti înspăimîntătoare, apoi îl văd prosternîndu-se spre a se ruga zeilor. Nimeni afară de Teseu nu ştie cum a murit Edip : n-a fost lovit de trăsnetul lui Zeus, nici răpit de vreo furtună marină *(pontia thyella,* vv. 1659 sq.), ci un zeu l-a condus în Hades, sau pămîntul s-a deschis pentru a-l înghiţi şi a-i da uitarea grijilor [1].

Antigona şi Ismena apar pe scenă şi plîng moartea bătrînului lor tată : „El a murit fără să lase un mormînt *(ataphos,* v. 1733), despărţit de toţi".

Fiicele lui Edip cer lui Teseu, care apare şi el, să le arate mormîntul tatălui lor. Acesta le spune că Edip i-a interzis sub jurămînt de a arăta oricui ar fi mormîntul său (vv. 1760 sqq.). Atunci ele cer să fie trimise la Teba pentru a împiedica moartea fraţilor lor. Teseu le-o promite, şi cu aceasta se termină cea mai lungă tragedie a lui Sofocle ce ni s-a păstrat.

---

[1] Acest fel de sfîrşit al vieţii ne aduce aminte de dispariţia lui Amfiaraos sub pămînt *(Cei şapte contra Tebei,* vv. 587 sqq., *de Eschil).* Tot astfel Trofonios (vezi Euripide, *Ion,* vv. 393 sqq., 405 sqq.) e ascuns sub pămînt de viu, cu sufletul şi corpul nedespărţiţi unul de altul, altfel de cum ar fi cazul la moarte. Vezi Menelaos, ginerele lui Zeus, care e dus de viu în Insula Fericiţilor, paradisul vechilor greci (Vezi *Odiseea,* IV, vv. 561 sqq.). Aceste cazuri nu sînt cazuri de moarte, ci de viaţă prelungită, în condiţii speciale, cu sufletul şi corpul. Vezi în lucrarea nemuritoare a lui Erwin Rohde, *Psyche,* capitolul intitulat : *Entrückung.* Este acesta şi cazul la Edip ? După anumite indicii, s-ar părea că da. Pe de altă parte însă se vorbeşte în piesă în mod prea insistent de moartea lui Edip.

Ne-am ocupat mai pe larg de această ultimă tragedie a lui Sofocle, compusă în ultimii ani ai vieții lui, deoarece prin caracterul profund religios s-ar fi putut presupune că a intervenit o modificare în concepția sa despre înțelesul tragediei omenești. Din toată expunerea noastră reiese în mod clar că o asemenea modificare nu s-a produs. Concepția sofocleană despre sensul nenorocirilor care lovesc pe oameni rămîne deci unitară dintr-un capăt în altul al carierei lui de poet tragic, de la *Aiax* și pînă la *Edip la Colonos*. Eroi buni, nobili, generoși sînt loviți de nenorociri, fără nici o vină din partea lor. Aceste nenorociri nu sînt produse la voia întîmplării, ci sînt trimise prin hotărîrea divinităților, hotărîri al căror sens ne scapă nouă oamenilor și care învederează *puterea nemărginită a zeilor și nimicnicia oamenilor*. Aceasta ar fi formula în care credem că se poate rezuma teodiceea lui Sofocle, dacă ne este îngăduit să întrebuințăm acest termen de teodicee în cazul de față în care poetul se înclină fără a putea da o justificare din punct de vedere uman a suferințelor pe care zeii le trimit muritorilor. Efort suprem de credință, un *credo quia absurdum* pronunțat înainte de vreme.

Drama satirică intitulată *COPOII* este singura care ni s-a conservat de la Sofocle. De la Eschil nu avem nici o dramă de acest soi, iar de la Euripide avem tot una singură : *Ciclopul*. Aceste piese urmau la reprezentațiile Dionisiilor după o trilogie tragică, astfel că formau împreună cu aceasta o tetralogie.

Caracterul acestor drame satirice este acela al unei comedii bufe. Ele nu susțin nici pe departe comparația cu comedia plină de miez politic și social a lui Aristofan sau cu comedia de caracter a lui Menandru. Pentru scopul nostru : fixarea sensului tragediei umane, ele nu au nimic de dat. Din *Copoii* ni s-au păstrat cam 400 de versuri (din care o bună parte mutilate), aproximativ prima jumătate a întregii piese, pe un papirus din Egipt.

Din numeroasele *FRAGMENTE* păstrate din tragediile pierdute ale lui Sofocle [1] nu se poate cîştiga mai nimic pentru completarea şi elucidarea problemei pe care o tratăm, deoarece avem de-a face cu frînturi smulse din ansamblul în care se aflau.

Ajunşi la sfîrşitul studiului nostru asupra primilor doi tragici mari greci: Eschil şi Sofocle, vom încerca o comparaţie între arta lor şi concepţia lor despre viaţă şi despre suferinţa omenească. Elementele acestei comparaţii se găsesc în paginile precedente.

Pentru Eschil, individul se găseşte prins într-un dublu curent, divin şi uman. El vine în viaţă ca prelungire a strămoşilor săi, al căror caracter şi păcate le moşteneşte. Violenţa nedreaptă *(hybris)* îi determină destinul tragic, şi este pedepsit de divinitate pentru actele criminale pe care le săvîrşeşte. Ca urmare a trufiei lui vinovate care îl mînă la acte nedrepte şi criminale, dreptatea se mută dintr-o parte în alta, dintr-o tabără în alta, din cea care comite nedreptatea în cea care o suferă, perpetuînd vina din generaţie în generaţie, pînă la stingerea familiei asupra căreia planează blestemul violenţei. Astfel de familii sînt cea a Labdacizilor din care se trage Edip sau cea a Atrizilor din care se trage Agamemnon. Divinitatea nu nenoroceşte pe om, ci ea dă o mînă de ajutor individului care de la sine aleargă spre pierzanie. Deci destinul tragic omenesc îşi capătă sensul său adînc din interferenţa cu planul divin, rolul zeilor fiind de a restabili justiţia lezată prin trufie nedreaptă şi violenţă criminală. Un conflict se produce adesea şi între zei, unii reprezentînd ordinea divinităţilor tinere sub domnia lui Zeus şi alţii aparţinînd unei generaţii mai vechi perimate.

La Sofocle, eroii sînt buni, generoşi, nobili. Foarte adesea ei nu au decît o vină minimă în nenorocirile care se

[1] 1116 la număr în ediţia lui Sebb-Pearson, dintre care multe se compun dintr-un singur cuvînt citat de lexicografii antici şi de glosatori.

abat asupra lor, dar de cele mai multe ori sînt chiar complet nevinovaţi. Cum *poetul nostru este* un spirit profund religios, aceste nenorociri şi suferinţe sînt considerate ca fiind trimise oamenilor de către zei. O înţelegere pur omenească a căilor pe care zeii le urmează pentru a decide de soarta muritorilor este cu neputinţă. Sofocle însă se înclină cu evlavie în faţa deciziilor divine care lovesc în mod crunt pe oameni buni şi nevinovaţi. Departe de a avea un sentiment de revoltă sau de negare a dreptăţii divine — cum vom vedea că face mai tîrziu Euripide —, Sofocle se înclină cu smerenie în faţa hotărîrilor nemiloase care aduc nenorocirea unor eroi de treabă şi generoşi. Dimpotrivă, el vede în acest fapt puterea nemărginită, sublimă a zeilor şi micimea, nimicnicia fiinţei omeneşti.

Teatrul lui Sofocle a fost adesea comparat cu figurile create de Fidias în frizele Partenonului [1]. Dacă recurgem la comparaţia cu artele plastice, atunci credem că mai repede ar trebui să asemănăm pe Eschil cu Fidias, iar pe Sofocle cu Praxitele. În adevăr, arta plină de fineţe şi rafinament a acestuia din urmă, moliciunea figurilor lui şi înmlădierile drăgăstoase ale mădularelor statuilor lui ar susţine mai bine comparaţia cu gingăşia şi drăgălăşia firii şi artei lui Sofocle. Pe cînd severul Eschil cu personajele lui mai colţuroase ar putea mai bine susţine comparaţia cu arta severă şi sublimă a lui Fidias.

Desigur, seninătatea şi echilibrul divin al artei plastice elene se pretează prea puţin la o comparaţie cu figurile artei tragice, de unde durerea şi suferinţa nu pot lipsi. Un personaj cu un caracter senin şi perfect echilibrat ca cel al lui Horaţiu din *Hamlet* nu se pretează unei acţiuni tragice şi nu se poate insera în ea [2]. Asupra unui astfel de caracter, suferinţa omenească nu are priză şi nu poate găsi puncte de contact. Deci, din acest punct de

[1] Nauck, Masqueray. G. Perrotta *se gîndeşte la lupta* Centaurilor cu Lapiţii pe frontonul occidental al templului din Olimpia.

[2] La fel ca la Macaria din tragedia lui Euripide, intitulată *Heraclizii.*

vedere, o comparaţie între creaţiile artei plastice şi cele ale artei dramatice în mod fatal va şchiopăta. Dar totuşi, o punere în paralelă a lui Eschil cu Fidias şi a lui Sofocle cu Praxitele este cu putinţă, şi aceasta poate avea loc numai prin raportul pe care diferitele lor concepţii de artă îl susţin cu lumea divină.

Gînditorul american Emerson, într-unul din eseurile sale din *Representative Men,* spune că arta plastică greacă a atins culmea ei sublimă atunci cînd s-a dezvoltat la umbra templului. Acesta e cazul lui Fidias care reprezintă punctul culminant al artei sculpturale greceşti. În clipa cînd această artă s-a detaşat de templu a început pentru ea decadenţa. O dată cu Praxitele, care a degajat arta sa de stricta dependenţă faţă de templu, a început decadenţa ei. La început desigur abia vizibilă, această decădere s-a accelerat cu trecerea timpului.

Acelaşi lucru putem noi spune şi despre arta muzicală. Aceasta a realizat forma ei cea mai înaltă şi sublimă în muzica lui Johann Sebastian Bach, care a compus la umbra catedralei. Căci muzica este poate limbajul cel mai adecvat în care omul se poate adresa divinităţii. Ludwig van Beethoven a liberat forma muzicală de rigiditatea impusă ei prin dependenţa de biserică [1]. Şi o dată cu această liberare a început şi decadenţa muzicii. Ne dăm seama că vom scandaliza pe mulţi cu aceste determinări ale noastre care vor apărea ca un sacrilegiu comis faţă de producţii dintre cele mai înalte ale artelor plastice şi muzicale. Şi totuşi nu ne putem opri de a găsi în aprecierea lui Emerson cu privire la arta plastică elenă o mare doză de adevăr.

Rigiditatea legilor la care trebuie să se supună sculptura decorativă a templului grec a fost întrebuinţată cu atîta — nu vom zice abilitate, cuvînt care nu spune nimic pentru geniul unui Fidias — cu atîta identificare cu ele şi trăire interioară a lor, încît ceea ce ar fi tre-

[1] Desigur, profanizarea muzicii a început mai înainte, cu Philipp Emmanuel Bach, Mozart şi Haydn. Însă Beethoven e adevăratul ei liberator.

buit să fie o cauză producătoare de stîngăcie în execuţie a devenit un factor de cea mai înaltă expresivitate. În frizele Partenonului, unde se reprezintă cortegiul Panateneelor uzînd de legea isocefaliei, Fidias a reprezentat *divinităţile* care asistă la acest cortegiu şezînd, şi prin dimensiunile lor mai mari se scoate în evidenţă natura divină care depăşeşte figurile omeneşti mai mici. Dar dacă ne oprim în faţa cortegiului fecioarelor din aceeaşi friză (care se găseşte la Muzeul Luvrului), vedem un număr de fete îmbrăcate în *peplos*-uri lungi, păşind două cîte două, în acea zi de sărbătoare fără de pereche. Deşi hainele mulează perfect corpurile, nici un sentiment de licenţă nu se poate strecura în sufletul spectatorilor. Nici arhaism, dar nici artă care să atragă atenţia prin tratarea pentru sine a moliciunii stofei, ci desăvîrşirea aşezată la mijloc între cele două extreme, după obiceiul şi conform cu idealul elen. La început, spectatorul ar putea avea impresia că aceste fecioare, una asemenea alteia, îmbrăcate în tunici lungi cu falduri asemănătoare, au ceva monoton în ele. O privire mai atentă însă relevează o infinită varietate în tratarea lor. Nici una nu e asemenea celeilalte, atît la figură cît şi la îmbrăcăminte şi aşezarea cutelor. E arta desăvîrşită, din care nu se degajează nici un efect străin subiectului care să reţină atenţia spectatorului. Întregul grup este de o armonie, de o seninătate desăvîrşită, de un echilibru aşa cum trebuie să fie cel al divinităţii elene.

Toate acestea se pot aplica, *mutatis mutandis*, la muzica lui Bach. Aceasta se mişcă în perfectă libertate, deşi prinsă în legile rigide ale fugii sau ale coralului. Nicăieri nu se poate observa că forma ar introduce o jenă pentru exprimarea gîndirii muzicale. Ba dimpotrivă, avem identificarea completă a formei cu fondul, a expresiei cu gîndirea. Şi la J. S. Bach — ca la Fidias —, în anumite bucăţi monodice, ca spre exemplu în *Suitele pentru violoncel solo* [1], sentimentul exprimat e atît de curat, atît de înalt şi detaşat de pasiunile omeneşti,

[1] Vezi *Allemande* din *Suita I* şi *Praeludium* din *Suita III*.

încît încetează de a ne impresiona. A spune că ele ne plac n-ar avea nici un sens. Căci plăcerea în acele regiuni încetează de a exista şi a avea o semnificaţie.

Praxitele a liberat sculptura de această dependenţă de templu. Corpul omenesc e tratat de dînsul pentru sine, în toată drăgălăşia şi gingăşia lui. Moliciunea formelor şi mlădierea lor au ceva desfătător la el, chiar în statuile de la care nu avem decît copii antice[1], ca Apolon Sauroctonul sau Satirul cu un flaut în mînă. Şi totuşi, ce distanţă între Fidias şi Praxitele ! De arta lui Fidias se pot lega şi în acelaşi timp nega toate calificativele. Se poate spune că ea e severă ? că nu e gingaşă ? că nu e delicată ? că este gravă ? Ea nu este nici una din acestea în mod superlativ, ci se află la mijlocul lor, egal depărtată de extreme, şi reprezintă desăvîrşirea. Sau am putea spune că ea este dincolo de severitate şi de gravitate, mai mult decît graţioasă şi delicată. În grupurile lui, aceste calificative îşi pierd sensul şi se contopesc într-o perfecţie care e unică.

Dacă acum trecem la tragedia greacă, vedem că Eschil a interpretat sensul suferinţei omeneşti în strictă dependenţă de lumea divină şi dreptatea ei. Viaţa omenească la dînsul se desfăşoară sub oblăduirea zeităţilor, în văzul acestora care o conduc şi împart după faptă şi răsplată. În acest sens se poate compara Eschil cu Fidias, şi primul mare poet tragic grec este şi cel mai sublim şi adînc interpret al sensului tragediei umane. El a înţeles că acţiunea umană îşi pierde sensul dacă se rupe legătura cu planul divin, în funcţie de care ea există.

Sofocle, ca şi Praxitele, a rupt această legătură cu lumea divină, în dependenţă de care Eschil interpreta şi înţelegea rostul suferinţei omeneşti. Şi Praxitele sculptează zei : pe Afrodita, pe Apolon etc., dar acum la el interesul se concentrează asupra corpului uman ca instrument de expresie şi virtuozitate. Şi Sofocle e profund religios. Dar, omeneşte vorbind, el nu poate găsi

[1] Numai o singură statuie originală, Hermes cu copilul Bachus în braţe, s-a descoperit la Olimpia.

gîndul în care divinitatea trimite nenorocirea pe capul eroilor lui. Dimpotrivă, acești eroi buni și generoși par a fi fără vină. Dacă totuși sînt urmăriți cu ferocitate și chinuiți fără cruțare de zei, dacă totuși Sofocle nu merge pînă acolo încît să nege că zeii ar fi drepți, aceasta o face printr-un efort de credință pe care mulți dintre contemporanii lui puteau să n-o admită. În concepția sofoclee zac germenii revoltei care va veni și pe care el a evitat-o prin profunzimea religiozității sale și prin blîndețea caracterului său.

Să vedem acum implicațiile celor două concepții, cea a lui Eschil și cea a lui Sofocle, cu privire la arta lor dramatică și particularitățile, deosebirile pe care le-au determinat.

Eroii lui Eschil sînt mari vinovați, dacă nu criminali. Prin aceasta ei trebuie să piardă simpatia spectatorilor care nu pot avea milă de oameni trufași și păcătoși, ceea ce e foarte dăunător pentru efectul artei. De aceea el plasează actele vinovate ale eroilor săi în faza premergătoare acțiunii tragediei și trece ușor peste ele, fără să apese prea mult. Astfel, deși Agamemnon și-a sacrificat pe propria sa fiică Ifigenia din ambiție de cucerire, lucru pe care îl admite Eschil, el rămîne totuși o figură simpatică și demnă de compătimire în trilogia *Orestiei*. Tot astfel, Eteocle în *Cei șapte contra Tebei* e prezentat ca *„le chevalier sans peur et sans reproche"*, deși el și-a jignit pe tatăl său Edip și a izgonit din Teba pe fratele său Polinice. Oreste are un rol ingrat în *Choeforele*: acela de a ucide pe mama sa, criminală inveterată. Dar el acționează la porunca lui Apolon, interpretul gîndurilor lui Zeus. În *Perșii* noi vedem prăbușirea lui Xerxe, pe cînd acțiunile lui trufașe sînt anterioare și luăm cunoștință de ele prin aluzii.

La Sofocle, eroii fiind ființe nobile și bune, lovite de nenorocire fără vreo vină din partea lor, ei sînt simpatici și ne inspiră în adevăr o milă profundă. Ei au comis cel mult o greșeală (*hamartia*, zice Aristotel, *Poetica*,

13, p. 1453 *a*, 15 sq.) [1], care nu poate justifica, omeneşte vorbind, suferinţele adesea groaznice pe care le au de suportat. Acesta e cazul lui Edip, al Antigonei, al lui Filoctet, toţi trei fără nici o vină, al lui Aiax, care cel mult e un lăudăros, al Deianirei din *Trahinienele*, a cărei vină consistă cel mult în faptul că a ascultat de nişte sfaturi perfide. Mai greu de justificat e atitudinea divinităţii care nenoroceşte fără vină pe eroii tragediilor sofocleene. Poetul tragic, printr-o sforţare supremă, îi scoate pe zei de sub acuzaţia care fatal i-ar lovi dacă le-am aprecia intervenţia în destinele omeneşti după criterii umane. Religiozitatea adîncă a poetului face să amuţească procesul de tragere la răspundere a zeilor, fără însă a rezolva problema, aşa cum face Eschil. Deci, concepţia sofocleană scoţînd pe om de sub dependenţa zeilor şi eliminînd din el sentimentul păcatului pedepsit, liberează acţiunea tragică de dominaţia zeilor. Altul va fi acela care va trage concluzia de pe urma atitudinii poetului nostru tragic faţă de dreptatea divină, pe care Sofocle o afirmă fără a o putea justifica [2].

Acesta este Euripide.

[1] Vezi în textul citat *hamartia*, „greşeala", opusă lui *mochthêria*, „perversităţii".

[2] Fr. 247 Sebb-Pearson e interesant de citat în acest ansamblu : „Numai cel pe care zeul îl stimează e înţelept. Cu ochii aţintiţi spre zei, dacă ei îţi poruncesc să mergi pe căi nedrepte, trebuie să păşeşti într-acolo cu supunere. Căci unde te conduc zeii nu e nimic rusinos."

EURIPIDE

Al treilea mare poet tragic atenian este contemporan cu Sofocle. Cu toate că mai tînăr ca acesta, Euripide moare înaintea lui, în Macedonia, la curtea lui Arhelaos. El s-ar fi născut în anul victoriei navale de la Salamina, în timp ce Eschil, ca om matur, lupta contra perşilor, iar Sofocle, ca adolescent, lua parte la serbarea marii victorii. Aceste concordanţe par suspecte pentru cine cunoaşte metodele cronologiei antice, aşa cum le-au stabilit Hermann Diels şi Jacoby.

Deşi cariera lui Euripide a fost mai scurtă ca a lui Sofocle, primul reprezintă din toate punctele de vedere o fază mai evoluată a culturii greceşti decît cel din urmă. Euripide a studiat pe filozofii presocratici, a căror influenţă e evidentă în opera sa. W. Nestle a cercetat pasajele din tragediile păstrate ale poetului nostru tragic în care se vădesc astfel de influenţe, care însă nu trebuie exagerate. Ele au un rol destul de secundar şi apar sporadic în tragediile lui.

Euripide a mai cunoscut pe sofişti şi pe Socrate. Mai ales nu trebuie neglijat rolul sofiştilor în formaţia lui intelectuală. Concepţiile acestora trebuie să fi fost cauza modificării profunde pe care o vom constata la Euripide, cu privire la rolul pe care acesta îl atribuie divinităţii în fixarea sensului tragediei umane. Sofocle, deşi a trăit după Euripide, fiind şi el contemporan al mişcării sofistice, nu lasă să se întrevadă o influenţă mai de adîncime a lor în tragediile sale. Euripide însă este în primul rînd un mare poet : un poet care nu s-a închis în turnul de fildeş al credinţelor religioase tradiţionale ale po-

porului atenian, ci a înțeles să-și țină spiritul larg deschis și să lase să intre în el toate curentele din afară care revoluționau concepția despre viață și despre zei a vechilor greci.

Vom releva și noi aceste influențe ale cugetării elene anterioare și ale curentelor contemporane de gîndire pe măsură ce se vor prezenta în tragediile lui, fără a le atribui mai mare importanță decît cea pe care o au. Euripide e un poet care își ia subiectele pieselor sale din miturile vechi, cu datele lor tradiționale pe care nu se sfiește să le modifice ori de cîte ori are ceva nou de spus. În linii mari, el rămîne destul de fidel religiei tradiționale, deși pasajele în care ia o atitudine potrivnică, revoluționară sînt și ele foarte importante și merită toată atenția.

Totuși, trebuie evitate exagerările, fie într-o direcție, fie în alta : nu trebuie să facem din Euripide nici un partizan fără rezervă al credințelor religioase tradiționale ale poporului său, dar nici un revoluționar ireductibil, un răsturnător al acestor credințe. Desigur, Euripide oscilează foarte mult între acești doi poli : religia tradițională și negarea ei. Este Euripide nesincer, prefăcut, atunci cînd pare a se apropia de primul pol, proclamînd că Zeus guvernează destinele omenești în conformitate cu Justiția ? Desigur că nu. După cum am afirmat în nenumărate rînduri și în diverse locuri, credințe religioase opuse unele altora pot coexista în sufletul unui individ, achiziționarea unei credințe noi neimplicînd numaidecît eliminarea credințelor mai vechi, ancestrale. Ele pot domina în mod succesiv sufletul omului, ba chiar și simultan, cele vechi trimițîndu-și din subconștient înrîurirea lor care colorează într-un mod specific pe cele noi, deși aspectele lor sînt contradictorii. Astfel, ateul provenit dintr-un creștin și ateul provenit dintr-un musulman sau un brahman vor avea fiecare ceva specific din religiile care reprezintă credințele copilăriei lor și care nu se va șterge niciodată.

Euripide a compus 92 de piese, din care 69 tragedii şi 23 de drame satirice (vezi *Viaţa lui Euripide*, spre fine, de un autor anonim). Din ele ni s-au păstrat 17 tragedii şi o dramă satirică intitulată *Ciclopul*. Iată titlurile celor 17 tragedii pe care le vom cerceta în paginile care urmează : *Alcestis, Medeea, Heraclizii, Hipolit, Andromaca, Hecuba, Heracle, Supliantele, Ion, Troienele, Ifigenia în Taurida, Electra, Elena, Fenicienele, Ifigenia în Aulida, Oreste* şi *Bacantele*.

„Misoginul" [1] Euripide a dat în tragedia *ALCESTIS* una din cele mai suave figuri de femeie ale teatrului grec. Aceasta dovedeşte varietatea geniului său şi facultatea sa de a înţelege toate formele de caracter şi a face să vibreze coardele cele mai felurite ale sufletului omenesc. Subiectul este extrem de simplu. Divinităţile sînt tot timpul prezente şi iau parte la evenimente, întrucît e vorba de un mit şi elementele tradiţionale nu puteau fi înlăturate. Departe însă de Euripide implicaţia planului uman în cel divin, acea imanenţă a divinului în viaţa omenească pe care o întîlnim la Eschil. Departe şi acea transcendenţă a divinului care conduce destinele omeneşti fără a putea fi înţeles, care caracteriza concepţia despre tragic la Sofocle. Pentru Euripide, caracterele felurite ale oamenilor sînt ceea ce mînă acţiunea spre deznodămîntul ei. Intervenţia divinităţii e un element exterior care se adaugă, modifică situaţiile în faţa cărora sînt puşi eroii, care reacţionează însă în conformitate cu sentimentele lor interne. Discipolul sofiştilor şi al ultimilor fiziologi nu putea avea altă viziune despre divinitate, nu putea admite credinţa oarbă a lui Sofocle, care trece peste toate nedreptăţile fără să încerce să le nege, şi le admite proclamînd totodată puterea infinită a zei-

[1] Misogin presupus, deoarece, după cum vom vedea, realitatea e cu totul alta.

lor şi deşertăciunea măririlor omeneşti. Acest fel de a vedea nu-l putea admite, nu-l putea accepta Euripide.

Asclepios, zeul medicinii şi fiul lui Apolon, a fost ucis cu o lovitură de fulger de către Zeus, deoarece a înviat un mort. Apolon, mîniat, a ucis pe Ciclopii care fabricau fulgere pentru Zeus şi a fost pedepsit să servească drept sclav pe Admet, prinţ tesalian, şi fiul lui Feres, căruia îi paşte vitele [1]. Pietatea lui Admet face ca Apolon să-l îndrăgească. Admet trebuia să moară tînăr. Apolon înşală Parcele şi obţine de la ele să curme firul vieţii unui alt muritor, care de bunăvoie va accepta să moară în locul lui Admet. Cum părinţii lui nu vor să accepte sacrificiul acesta, generoasa Alcestis, fiica lui Pelias, se oferă de bunăvoie să moară în locul soţului ei. Acestea toate le aflăm din prologul piesei, rostit de Apolon (vv. 1—27).

În ziua cînd nobila Alcestis e sortită morţii, o jale imensă a cuprins tot palatul lui Admet. Ea cere de la soţul ei, pentru sacrificiul consimţit de ea a tot ce are mai scump, viaţa, sacrificiu pe care părinţii lui Admet au refuzat să-l aducă (vv. 290 sqq., cf. vv. 338 sq. şi 466 sqq.), ca acesta să pună copiii lor înaintea a orice şi să nu se recăsătorească, spre a nu le da o mamă vitregă gata să-i persecute (vv. 304 sqq.).

Heracle vine la Admet ca oaspete, în vederea cuceririi cailor lui Diomede, domnitorul bistonienilor, o nouă muncă prescrisă lui de Euristeu din Tirint. Admet, cu tot doliul de care e lovit, îl primeşte pe Heracle cu tradiţionala generozitate tesaliană şi îl trimite în odăile de musafiri (vv. 476 sqq.). După aceea apare şi bătrînul Feres, tatăl lui Admet, spre a lua parte la doliul fiului său (vv. 614 sqq.). Acesta însă îl bruschează. În cuvinte aspre el îi reproşează că, deşi bătrîn şi nemaiavînd mult de trăit şi plăceri de aşteptat în viaţă, a refuzat, el, ca şi mamă-sa, să moară în locul lui şi a lăsat să moară o fiinţă tînără, pe Alcestis. Admet îi spune că el nu se mai con-

[1] Vezi, în afară de prolog, vv. 570 sqq.

sideră ca fiul lui (vv. 629 sqq.). Desigur, scena aceasta e orice mai curînd decît înălţătoare. Admet se arată de un egoism feroce, de un egoism juvenil împins pînă la inconştienţă. Bătrînul Feres îi răspunde pe acelaşi ton. Nicăieri nu stă scris şi nu e obicei nici în Tesalia, nici în Grecia ca părinţii să moară în locul copiilor. El şi-a îndeplinit datoria dîndu-i tronul şi o parte din avuţiile sale. Dacă are puţin de trăit, fiecare ţine la viaţă, şi timpul de stat în Hades e destul de lung pentru a nu-l anticipa. De altfel şi fapta fiului său, care a lăsat să-i moară tînăra soţie în locul lui, este reprobabilă şi va fi spre ruşinea lui în timpurile viitoare (vv. 675 sqq.).

Heracle află că a fost primit ca oaspete de Admet, cu tot doliul năprasnic pe care îl are. Din recunoştinţă pentru ospitalitatea lui, el îşi propune să salveze pe Alcestis din ghearele Morţii *(Thanatos)*. El pleacă să-şi îndeplinească misiunea pe care şi-a prescris-o. În acest timp se întoarce de la înmormîntare Admet cu tot alaiul (= corul). În accente mişcătoare el îşi exprimă durerea pentru pierderea nobilei sale soţii, şi de rîndul acesta durerea sa are ceva sincer şi profund. Îşi vede casa pustie prin lipsa aceleia care îi era tovarăşa de viaţă. Pe deasupra are acum şi sentimentul sacrificiului pe care l-a acceptat spre ruşinea sa. Duşmanii lui vor spune de dînsul: „Iată-l pe cel ce trăieşte în mod ruşinos, deoarece n-a avut curajul să moară. El a scăpat de Infern cedînd în locul său din laşitate pe soaţa sa. Şi mai se pretinde a fi bărbat ? Îşi dispreţuieşte părinţii, el care a refuzat să moară" (vv. 955—959).

Heracle intră în scenă acompaniat de o femeie cu capul acoperit de un văl, pe care el zice că a cîştigat-o la un concurs şi vrea să o încredinţeze lui Admet. Acesta refuză s-o primească în casa sa, dar e foarte impresionat de asemănarea ei corporală cu Alcestis. În fine, Heracle ridică vălul şi Admet recunoaşte că e chiar Alcestis, pe care Heracle a cîştigat-o într-o luptă cu Moartea *(Thanatos)*. Cei doi soţi se îmbrăţişează cu duioşie. Dar Alcestis nu scoate nici o vorbă. Ea va mai fi mută timp

de trei zile pînă va fi purificată de consacrarea ei divinităților infernale (vv. 1144 sqq.).

Piesa se termină cu o reflecție a corului : „Destinele oamenilor au forme felurite. Zeii realizează multe lucruri nesperate, iar altele, care sînt așteptate, nu se îndeplinesc. Zeul deschide drum lucrurilor neașteptate. Astfel se prezintă acțiunea de față" (vv. 1159—1163).

Alcestis e una din primele piese ale lui Euripide. Credințe primitive se întîlnesc destule în ea. Apolon se îndepărtează de casa lui Admet spre a fi ferit de mînjirea care va urma morții lui Alcestis (vv. 22 sq.). În fața casei mortului se punea un vas cu apă de izvor pentru spălarea mîinilor și îndepărtarea mînjirii provocate de apropierea mortului (vv. 98 sqq.). Obiceiul de a tăia părul în semn de doliu, chiar la persoane care nu sînt rude apropiate (vv. 101 sqq., 215, 425, 512), chiar și la cai (vv. 428 sq.). Geniul morții *(Thanatos)* bea sîngele sacrificiilor aduse în apropierea mormîntului. În pasajele vv. 244 sq. (vezi expresia *ouraniai te dinai)* și vv. 962—972 s-au căutat aluzii la învățăturile sofiștilor și filozofilor, al căror adept a fost Euripide. Aluziile însă sînt vagi, iar Euripide e poet, nefiind legat de vreo doctrină precisă. Genul literar în care compune cere mult mai multe implicații religioase decît filozofice.

Admet nu se vede vinovat cu nimic față de zei pentru a fi pedepsit el și soția sa cu moartea (vv. 246 sq.). Dar aceste nenorociri ale lui sînt cauzate de vreunul din zei (vv. 297 sq.). În v. 1135, Heracle vorbește de gelozia zeilor *(phthonos... tis theôn).* Muritorii trebuie să aibă gînduri de muritori (v. 799). În cuvintele finale ale corului se vede că zeii săvîrșesc lucruri la care nu te-ai fi așteptat (ca învierea lui Alcestis), altele pe care le-ai fi așteptat rămîn nerealizate. Toate acestea sînt în mîna zeilor.

Tragedia *Alcestis* este una din acele creații ale lui Euripide unde lipsesc elementele revoluționare. Personajele ei sînt ființe bune și valoroase. Alcestis, eroina principală, este o femeie nobilă, generoasă, gata la cele mai mari sacrificii pentru soțul ei. Admet, cu toată defi-

cienţa lui de la început cînd acceptă sacrificiul nefiresc al soţiei sale, este o fiinţă bună care îşi recunoaşte greşeala şi o regretă sincer. Consternarea lui e profundă. Heracle e un erou semidivin, avînd trăsăturile de caracter tradiţionale desenate cu discreţie : îi plac masa bună, băutura masivă şi femeile. Şi el e generos şi răsplăteşte cu prisosinţă ospitalitatea pe care i-a oferit-o Admet, prin aducerea la viaţă a lui Alcestis. Piesa, contrar tradiţiei tragediei, se termină bine, fără catastrofă.

În această tragedie, atitudinea lui Euripide faţă de religia tradiţională este corectă. Desigur, zeii joacă un rol exterior în acţiunea tragediei, aducînd anumite modificări ale datelor acţiunii (ca, spre exemplu, obţinerea de la Parce, prin Apolon, a acceptării unei alte persoane care să moară în locul lui Admet şi, mai tîrziu, intervenţia semizeului Heracle pentru reîntoarcerea la viaţă a lui Alcestis), pe cînd acţiunea se desfăşoară în conformitate cu firea personajelor. Euripide nu găseşte o explicaţie mai adîncă a acţiunii divine asupra vieţii omeneşti, cum era cazul la Eschil, şi n-are nici acea religiozitate a lui Sofocle pentru care tot ce fac zeii este o emanare sublimă a unei voinţe neînţelese de noi. La Eschil şi Sofocle rar întîlnim idei exprimate de personaje perverse care să fie contrare părerii lor. Euripide, după cum vom vedea, îi face pe eroii lui să vorbească în conformitate cu dispoziţiile lor sufleteşti. De aceea, într-o largă măsură, e foarte greu de degajat ceea ce e opinia proprie a poetului de ceea ce e pus în gura personajului pentru a-i reda în mod fidel caracterul.

Cu aceste observaţii trecem la *MEDEEA*, una din tragediile care revelează în modul cel mai adînc geniul tragic al marelui singuratic şi gînditor care e Euripide, ceea ce nu l-a împiedicat să fie unul din cei mai profunzi cunoscători ai sufletului femeiesc.

Din prologul tragediei, pronunţat de doica Medeei, aflăm că Iason cu Medeea şi cei doi fii ai lor au ajuns

după multe peregrinări din Colhida la Corint. Aci Iason s-a căsătorit cu fiica regelui Creon, părăsind-o pe Medeea. Aceasta e înnebunită de dragostea înşelată, durere, gelozie şi dor de răzbunare.

Din casă se aud lamentaţiile violente ale Medeei. Nici propriii copii nu găsesc cruţare în gura ei : „Copii destinaţi blestemului, ai unei mame odioase ! De aţi pieri împreună cu tatăl vostru, şi întreaga casă să se prefacă în ruină“ (vv. 111 sqq.).

Doica laudă moderaţia şi fericeşte pe cei ce au o soartă mai modestă (vv. 122 sqq.). Corul e format din tinere corintiene, prietene ale Medeei. Ele o compătimesc pe aceasta, dar se sperie şi nu-i aprobă violenţa. Jignirea adusă patului ei conjugal e insuportabilă pentru Medeea. Ea observă cu justeţe : „Femeia în toate e plină de teamă ; ea e fără curaj la luptă şi cînd vede fierul sabiei. Dar dacă e insultată în drepturile ei conjugale, atunci nu există suflet mai sălbatic decît al ei“ (vv. 263 sqq.).

Vine Creon, regele Corintului, care anunţă pe Medeea că e exilată din Corint împreună cu copiii ei. Medeea e a doua oară grav lovită, dar îşi reţine mînia şi cere un răgaz de o zi pentru a pregăti exilul, ceea ce Creon îi concede, deşi bănuieşte că această amînare ar putea fi spre nenorocirea sa şi a casei sale.

Medeea, în versurile 294—301, spune că omul înţelept n-ar trebui să dea prea multă învăţătură copiilor săi. În afară de reputaţia de trîndavi, ei îşi atrag invidia duşmănoasă a celorlalţi cetăţeni. Ignoranţii, dacă aduci cunoştinţe noi, te vor considera nu ca înţelept, ci ca nefolositor. Dar dacă eşti considerat ca superior celor ce au cunoştinţe variate, vei fi socotit ca un om indezirabil. Aceasta e şi soarta Medeei, care e considerată de Creon ca plină de îndemînare şi de ştiinţe nefaste (v. 285 : *sophê pephykas kai kakôn pollon idris).* În cuvintele Medeei nu putem să nu recunoaştem o confesiune amarnică a unei triste experienţe a lui Euripide, dedusă din contactul lui cu concetăţenii. Omul de rînd dispreţuieşte pe filozof, a cărui ocupaţie i se pare inutilă, dacă nu dăună-

toare. De la *kaina prospherôn sopha* găsim un ecou într-un pasaj din actul de acuzare împotriva lui Socrate : *kaina daimonia eispherôn* (Xenofon, *Memorabilia,* I, 1, 1. — Cf. şi Diogenes Laërtios, II, 40).

Mai întîi Medeea îşi face planul de a pedepsi pe autorii nenorocirii sale, ucigîndu-i pe tînăra soţie a lui Iason, pe Creon şi pe Iason. „Dacă noi femeile", zice Medeea, „sîntem incapabile de fapte generoase, în schimb sîntem cele mai experte în a făuri toate relele" (vv. 408 sq.). În scena care urmează între Iason şi Medeea avem tot felul de reproşuri pe care şi le fac unul altuia. Medeea, desigur, e mai violentă decît Iason, întrucît ea este cea care a fost abandonată. Ea îl acuză pe Iason de ingratitudine, căci numai graţie ei a ajuns el să cucerească lîna de aur şi să scape cu viaţa din expediţie. Iason replică spunînd că ea n-a făcut aceasta decît silită de Kypris (= Afrodita), zeiţa dragostei [1]. Iason îşi iubeşte mult copiii şi vrea să le îmbunătăţească cît se poate de mult soarta în exil.

De la Egeu, potentatul din Atena, care se întîlneşte cu Medeea, în drum fiind de la oracolul lui Apolon spre casă, aceasta obţine sub jurămînt că o va primi pe pămîntul lui şi îi va da protecţie în urma exilării ei din Corint.

Medeea acum îşi făureşte un plan infernal pentru a se răzbuna pe Iason şi pe toţi ceilalţi care i-au făcut rău. Ea va trimite noii soţii a lui Iason prin copiii ei un văl fin şi o diademă de aur impregnate de o otravă necruţătoare, şi după moartea acesteia şi a tatălui ei, Creon, îşi va ucide copiii. În modul acesta îşi va suprima rivala şi pe tatăl ei care a exilat-o, iar pe Iason îl va lăsa singur pe lume şi fără progenitură, pedeapsă deosebit de simţită de un elen. S-ar putea spune că planul de a-şi ucide copiii e prea devreme luat şi prea brusc introdus, fără pregătire prealabilă din punct de vedere psihologic (v. 792 sq.). Să nu uităm însă că avem de-a face cu o

[1] Adică din dragoste.

ființă extrem de violentă, pătimașă și voluntară. Ezitările pe care le are cu privire la uciderea copiilor săi sînt mai mult de ordin sufletesc, căci ea își iubește copiii, hotărîrea ei însă rămîne nezdruncinată. Numai în ultimele clipe ale săvîrșirii actului, ezitările iau un caracter mai profund, însă ele sînt iute sugrumate.

Într-o nouă întîlnire cu Iason, Medeea îl înșală pe acesta spunîndu-i că și-a schimbat gîndul, că îi dă dreptate lui Iason, îi cere însă să obțină de la Creon ridicarea hotărîrii de exil pentru copii, care să rămînă lîngă tatăl lor, plecînd numai ea singură în exil. Iason acceptă această propunere, iar copiii sînt trimiși cu vălul fatal și diadema ucigătoare ca dar pentru noua soție a lui Iason, în vederea obținerii favorii cerute. Lucrurile se petrec așa cum le-a prevăzut Medeea. Tînăra soție se împodobește încîntată [1] de darurile minunate. Peste puțin timp însă ea este consumată de un foc arzător care se degajează din diademă și văl, încît cade carnea de pe ea și devine de nerecunoscut. Creon, care își îmbrățișează fiica răpusă, moare și el cuprins de același foc mistuitor.

Acum a venit momentul pentru Medeea de a-și executa și a doua parte a răzbunării : uciderea copiilor pe care i-a avut de la Iason. Desigur, scena e una din cele mai puternice și impresionante ale întregului teatru. Euripide a trasat-o cu mînă de maestru și ca adînc cunoscător al sufletului omenesc : „O, copii, copii ! Voi aveți o țară și o casă în care veți locui pentru totdeauna [2], fără de mama voastră, părăsindu-mă pe mine, nenorocita. Iar eu voi merge în alte țări ca exilată, înainte de a mă fi putut bucura de voi și să vă fi văzut fericiți. Zadarnic v-am crescut și m-am chinuit ofilindu-mă de atîta caznă, și sterpe au fost durerile facerii pe care le-am îndurat. Pe timpuri, nenorocita de mine îmi pusesem nădejdea în voi, că îmi veți hrăni bătrînețea și că murind mă

[1] Cf. scena din *Faust* în care Margareta se împodobește cu bijuteriile trimise ei în dar de Faust. Bucuria feminină e aceeași.
[2] Adică în Infern.

veţi înmormînta cu mîinile voastre, soartă de invidiat pentru oameni. (...) Voi nu veţi mai privi cu ochii voştri pe mama voastră, ci treceţi la o altă formă de viaţă. Vai, vai ! De ce vă uitaţi aşa cu privirea voastră, copii ? De ce surîdeţi ultimul vostru surîs ? Vai, ce să fac ? Hotărîrea inimii mele se topeşte, femei [1], cînd văd privirea limpede a copiilor mei. Nu mă simt în stare. Rămîneţi cu bine, planuri ale mele. Pentru a pedepsi pe tatăl lor care m-a părăsit, să mă pedepsesc pe mine de două ori mai mult ? Aceasta n-o voi face eu. Rămîneţi cu bine, planuri de răzbunare. Dar ce slăbiciune m-a apucat ? Să mă fac de rîsul duşmanilor mei, lăsîndu-i nepedepsiţi ? Trebuie să am curaj. Ce laşitate m-a apucat ca să las cuvinte molatice să-mi cuprindă sufletul ? Intraţi în casă, copii ! (...) Mîna nu-mi va şovăi. Ai, ai ! O, inima mea, tu nu vei face aceasta ! Lasă-i, nenorocito, cruţă pe copii. Te vei bucura de ei, chiar dacă sînt departe" (vv. 1021—1058).

Într-o nouă mişcare a sentimentelor ei, Medeea vede cum copiii vor fi pedepsiţi de duşmanii lor pentru uciderea regelui Creon şi a fiicei lui. Acest lucru o hotărăşte la omorîrea copiilor. „Trebuie să săvîrşesc fapta, şi nu e nici o scăpare" (v. 1064). „Dar deoarece sînt pe drumul celor mai mari nenorociri, iar pe aceştia îi trimit pe un drum şi mai nenorocit încă, vreau să vorbesc pentru ultima dată cu copiii mei. — O, copii, copii ! Daţi-mi mîinile voastre să le strîng ! O, mîini iubite, o, guri scumpe mie, o, faţă şi trăsături alese ale fiilor mei ! Fiţi fericiţi acolo ! Fericirea de pe pămînt v-a răpit-o tatăl vostru. O, dulce îmbrăţişare ! O, piele gingaşă şi răsuflare suavă a copiilor mei ! Plecaţi, plecaţi ! Nu mai am puterea să-mi privesc copiii şi sînt zdrobită de suferinţe. Îmi dau seama de îndrăzneala faptei mele criminale. Dar patima e mai puternică decît hotărîrea rece şi e cea mai de seamă cauză a relelor omeneşti" (vv. 1067—1080).

[1] Din cor.

Copiii intră în casă, în timp ce vine un sol şi anunţă moartea regelui Creon şi a fiicei lui în urma darului trimis de Medeea. Aceasta e acum hotărîtă să-şi omoare copiii spre a-i feri, zice ea, de răzbunarea duşmanilor. „Deci, hai, înarmează-te, inimă ! Cum să amînăm săvîrşirea faptei groaznice şi inevitabile ? Hai, mînă nenorocită ! Apucă spada, apucă ! Treci peste pragul de durere care te aşteaptă ! Nu te muia şi uită de copiii, oricît îţi sînt de dragi, pe care i-ai născut ! Pentru scurtă vreme uită că sînt fiii tăi, şi apoi vei avea timp de bocit. Căci, chiar dacă îi omori, ei ţi-au fost scumpi, iar eu sînt o femeie nenorocită" (vv. 1242—1250). Medeea intră în casă, şi peste puţin se aud strigătele disperate ale copiilor în timp ce mama lor îi ucide.

Intră în scenă Iason. El a aflat de moartea lui Creon şi a noii sale soţii şi vine să scape pe copii. Dar e prea tîrziu. Apare Medeea pe sus, pe un car trimis ei de bunicul ei Helios, zeul Soare, împreună cu cadavrele celor doi copii. Durerea lui Iason e groaznică şi demnă de compătimire. Zadarnic cere el cadavrele copiilor săi de la Medeea spre a-i îngropa. Aceasta rămîne neîndurătoare. În adevăr, Iason are o iubire profundă pentru copiii săi. Accentele cu care Iason îşi plînge copiii sînt impresionante. „O, copii prea iubiţi ! (...) O, nenorocitul de mine ! Cum aş vrea să le sărut gura lor iubită ! (...) Pe Zei ! îngăduie-mi să mîngîi pielea delicată a copiilor mei !" (vv. 1397, 1399 sq., 1402 sq.).

În reflecţia finală a corului, ultimele versuri (1416—1419) sînt identice cu ultimele patru versuri din tragedia *Alcestis*. În *Alcestis*, ele exprimă idei care se găsesc realizate în tragedie, pe cînd în *Medeea*, ele nu pot avea o legătură cu acţiunile desfăşurate în piesă. Să fi căzut din text ultimele versuri ale tragediei *Medeea* şi să fi fost înlocuite cu ultimele patru versuri din tragedia *Alcestis* ? Chestiunea trebuie s-o lăsăm deschisă. Vezi şi vv. 895 sqq. din *Ifigenia în Taurida*. Ideea că timpul realizează multe evenimente nesperate revine mereu la Euripide. Vezi şi *Electra*, vv. 578 sq.

Şi în tragedia *Medeea* sînt neîncetat menţionaţi zeii : Zeus (vv. 148, 158, 332, 516), Zeus şi Temis (vv. 160, 169), Hecate (v. 397), Helios (vv. 406, 746, 752), Apolon (vv. 428, 667), Kypris (= Afrodita, vv. 527, 631, 640, 838), Gê (vv. 746, 752), Dikê (vv. 764, 1390), Pan (v. 1172), Erinis (vv. 1260, 1389 : *Erinys teknôn),* precum şi, fără determinare mai precisă, sub denumirea generală „zeul", *theos* (vv. 362, 802 : *syn theôi,* 915, 919, 1172, 1231 : *ho daimôn)* etc.

Cu toate acestea, nu se vede de nicăieri că Euripide ar admite o intervenţie activă şi sistematică a divinităţii în acţiunile omeneşti. Acestea rezultă din caracterul eroilor, care e admirabil fixat. Desigur, eroii sînt greci, care trebuie să împărtăşească credinţele generale ale elenilor în zei. De cele mai multe ori avem de-a face cu invocări pe care eroii sau corul le fac zeilor. Chiar dacă Iason invocă zeiţa Erinis a copiilor Medeei ucişi de ea pentru ca mama criminală să fie pedepsită, totuşi nicăieri nu se vede că ele ar interveni activ în acest sens, cum se întîmplă cu Eriniile Clitemnestrei împotriva lui Oreste, în *Eumenidele lui Eschil.* E drept că la Euripide, această invocare are loc la finele tragediei. Dar urmărirea lui Oreste de către zeiţele Erinii începe chiar la finele *Choeforelor* lui Eschil, după ce şi-a omorît mama. Deci şi Euripide putea marca acest lucru, dacă s-ar fi gîndit la aşa ceva. Nici în *Electra* lui Sofocle nu e urmărit Oreste de Erinii după ce şi-a omorît mama.

Acţiunea tragediei *Medeea* rezultă din caracterele eroilor. La Medeea, eroina tragediei, acţiunile sînt dominate de firea ei violentă, geloasă şi răzbunătoare pentru răul care i s-a făcut. Ea e mamă ; îşi iubeşte copiii, însă iubirea ei pentru Iason, ultragiată prin infidelitatea acestuia, o face să treacă peste orice şi o mînă la crima oribilă numai pentru a se răzbuna. Iason e o fire egoistă şi comodă. De altfel, poate, în fond ataşamentul lui faţă de Medeea, care e o barbară, şi căsătoria lui cu ea aveau ceva, pentru un grec, care îi creau o situaţie de inferioritate. Astfel, prin căsătoria sa cu fiica lui Creon, regele Corintului, el intra în legalitatea elenă. Rezultatul este dezastruos. El

pierde pe noua sa soţie, pe socrul său Creon, regele Corintului, şi pe cei doi copii avuţi de la Medeea, pentru care avea o iubire gingaşă. Pe cînd acţiunile Medeei sînt sub stăpînirea firii ei pătimaşe care nu se opreşte în faţa celor mai oribile crime.

Carul miraculos trimis de zeul Helios nepoatei sale Medeea, pe care ea se îndepărtează cu cadavrele celor doi fii ai ei şi pleacă spre Atena lui Egeu, face parte din acele intervenţii neaşteptate divine care de cele mai multe ori rezolvă acţiunea tragediilor la Euripide. La fel, Heracle readuce la viaţă pe Alcestis, în tragedia cu acelaşi nume, aducînd deznodămîntul tragediei.

Tragedia *HERACLIZII* are un caracter mitic-istoric şi este o operă de circumstanţă. Compusă în plin război peloponesiac, ea prezintă indirect atenienilor ingratitudinea spartanilor, urmaşi ai Heraclizilor, ce pustiesc pămîntul Aticii care odinioară a salvat pe strămoşii lor de pieire (vezi vv. 1035 sq.). Euristeu, potentatul din Micena şi Argos, izgonise pe toţi fiii lui Heracle din Peloponeş. Aceştia se refugiază la Maraton după multe rătăciri, şi ca suplianţi ai zeilor locali cer protecţia lui Demofon, fiul lui Teseu şi domnitorul Atenei. Crainicul lui Euristeu vrea să ridice pe suplianţi de pe pămîntul Aticii pe care s-au refugiat. Atenienii însă nu permit acest lucru din pietate pentru zei, deoarece Heraclizii sînt suplianţii lor. Războiul se declară. Dar pentru asigurarea victoriei atenienilor este necesar, precum a fost proorocit, ca o fecioară din viţa cea mai nobilă să fie sacrificată zeiţei Core-Persefone. O fiică a lui Heracle, Macaria (numele nu se întîlneşte în textul tragediei), acceptă de bunăvoie să se sacrifice pentru salvarea seminţiei lui Heracle (vv. 474—607, cf. 821 sq.). Victoria e de partea atenienilor. Armatele argiene sînt puse pe fugă, iar Euristeu, chinuitorul de odinioară al lui Heracle şi persecutorul descendenţilor lui, e luat prizonier de bătrînul Iolaos, vechi companion de arme al lui Heracle care, printr-o minune divină, îşi

regăsește vigoarea tinereții. Euristeu e dus în fața Alcmenei care, cu toată opunerea lui Demofon și a cetățenilor atenieni, poruncește ca vechiul dușman al fiului și al nepoților ei să fie omorît. Dar înainte de a fi dus la execuție, Euristeu mulțumește atenienilor pentru generozitatea lor și le promite că corpul lui, îngropat în pămîntul Aticii, va fi o pavăză pentru cetatea lor atunci cînd urmașii ingrați ai fiilor lui Heracle, salvați acum de ei, vor veni cu război împotriva lor. Căci așa a proorocit oracolul lui Loxias (= Apolon), (vv. 1028 sqq.).

Desigur, și în această dramă, dacă revin numele zeilor și oracolele lor, de o intervenție și conducere a destinelor omenești din partea divinităților după o normă stabilită nu este vorba. La Euripide lipsește orice proiectare a acțiunii omenești pe planul divin din care să-și tragă înțelesul, așa cum făcea Eschil. De asemenea, nu este vorba nici de o conducere a evenimentelor umane de către zei dintr-o lume transcendentă celei pămîntești, cum era cazul la Sofocle. Acțiunile oamenilor sînt mînate de interesele și sentimentele lor bune sau rele unii față de alții. Desigur, și credințele lor religioase joacă un rol mare în determinarea faptelor lor. E elementul tradițional, fără de care nu poate acționa omul elen, și cu atît mai puțin eroii din epoca mitică din care tragedia își extrage subiectele.

De cîteva ori sînt exprimate idei în care zeii se conduc de principii de dreptate pentru a dirija soarta oamenilor. Astfel (vv. 387 sqq.) se spune că Zeus pedepsește pe cei cu gînduri prea îndrăznețe. Și corul (vv. 608—617) exprimă idei și convingeri tradiționale ale elenilor.

În schimb (vv. 592 sqq.), Macaria își arată îndoiala că ar exista o viață după moarte : „Moartea e cel mai bun leac al suferințelor". Vezi și Euripide, fr. 532 din tragedia *Meleagru* : „Cînd moare omul, el devine pămînt și umbră *(skia)*. Nimicul se întoarce în nimic".

Altă dată, corul (vv. 233 sqq.) se plînge că Ocazia e mai tare decît originea nobilă a omului. Astfel, fiii din

viţa nobilă a lui Heracle au căzut în nenorocire în mod cu totul nemeritat.

Alcmena aduce de două ori acuzaţii reţinute împotriva lui Zeus, a cărui iubită a fost. În faţa nenorocirilor care au lovit-o de atîtea ori în fiul ei şi acum în nepoţii ei, ea exclamă : „Vai ! Zeus nu va auzi din gura mea vreun cuvînt de mustrare. Dar el însuşi ştie dacă e dreaptă purtarea lui faţă de mine !“ (vv. 718 sq.). Iar mai departe, cînd capătă o probă de deificarea lui Heracle : „Mult ţi-a trebuit, o Zeus, pînă să vezi nenorocirile mele ! Totuşi îţi mulţumesc pentru binele pe care mi l-ai făcut acum“ (vv. 869 sq.).

În fine, şi la Euripide eroii sînt preocupaţi de a evita mînjirea lor şi a concetăţenilor lor de crimă. Cînd Macaria acceptă în mod voluntar moartea, Iolaos mai insistă că el nu-i cere acest lucru. Intenţia lui e de a evita mînjirea prin acceptarea din proprie iniţiativă a morţii din partea fecioarei eroice. Macaria sesizează imediat acest lucru şi îl relevă în vv. 558 sq. Ea spune lui Iolaos : „Bine grăieşti ! Nu te teme de a te contamina de mînjire, căci eu mor prin libera mea hotărîre.“ Mai departe, dacă Euristeu ar fi fost omorît în luptă, el n-ar fi produs nici o impuritate pentru omorîtor. Dar dacă e ucis după ce a fost luat prizonier, ceea ce e contrar dreptului de război stabilit şi pe timpul vechilor greci, atunci se produce mînjirea cetăţii [1]. De aceea Demofon şi atenienii se opun omorîrii lui, deşi pînă la urmă Alcmena tot îl omoară.

Figura cea mai interesantă a tragediei pe care am cercetat-o este desigur Macaria, fiica eroică a lui Heracle, cea mai nobilă şi pură creaţie a teatrului grec. Ea nu apare decît într-un scurt episod al dramei (133 versuri). De ce n-a făcut Euripide din ea eroina tragediei ? Fiindcă sacrificiul ei curat, care aduce salvarea fraţilor ei, nu produce din nici o parte vreun conflict. Comparată cu Antigona sau cu Alcestis, figura Macariei este mult

[1] Vezi vv. 965 sq., 970, 1054 sq.

mai fără prihană. Alcestis moare pentru un soţ egoist, şi acceptarea din partea acestuia a sacrificiului este ceva nefiresc care aruncă o umbră şi pe fapta nobilei soţii. Antigona se pune în opoziţie cu hotărîrile stăpînirii pămînteşti a lui Creon, brutalizează într-un mod nemeritat pe blajina Ismena, ia întrucîtva partea lui Polinice împotriva celuilalt frate, Eteocle, pe care nu-l menţionează aproape de fel [1]. Alcestis şi Antigona, mai ales, sînt figuri tragice potrivite pentru desfăşurarea unei acţiuni capabile să inspire groaza şi mila. Figura pură şi neprihănită a Macariei nu poate produce o acţiune tragică prin lipsa unei posibilităţi de conflict omenesc. Ea este unul din acele caractere asupra cărora destinul tragic nu are priză, cu care n-are puncte de contact. Ea nu se poate insera într-o desfăşurare dramatică. De aceea Euripide a tratat-o, n-a putut-o trata decît într-un scurt episod.

Asupra faptului dacă textul episodului e complet s-au făcut mai multe obiecţii. Dispariţia Macariei de pe scenă e prea bruscă, şi ea nu mai e menţionată în restul dramei decît cu o aluzie fugitivă şi neclară (vv. 821 sq.). Alcmena, mama Macariei, care figurează şi ea în această tragedie, pare a nu şti nimic de sacrificiul sublim al fiicei sale care a dat victoria atenienilor şi Heraclizilor, nefăcînd aluzie la ea cu nici un cuvînt. Apoi avem din Antichitate trei fragmente citate de diverşi autori (Stobeu, Orion, Plutarh) din *Heraclizii* lui Euripide, fragmente care lipsesc din textul tragediei care ni s-a păstrat. De aceea Kirchhoff şi, mai tirziu, cu o logică implacabilă, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, au căutat să arate că o bucată din textul tragediei s-a pierdut şi că aceasta ar fi fost prelucrată de o mînă străină. Totuşi ipoteza că avem tragedia *Heraclizii* în întregime, aşa cum a fost compusă de Euripide, se poate susţine, după cum a făcut-o Méridier.

Actul sublim şi curat al nobilei fiice a lui Heracle este închis în sine şi fără repercusiuni producătoare de conflict tragic pe plan uman. După desfăşurarea acestei

[1] E vorba de *Antigona* lui Sofocle.

personalități pe scenă, ce rost ar fi avut cîteva aluzii, mai mult sau mai puțin transparente, în gura personajelor care se succed pe scenă ? Ele n-ar fi putut aduce nimic nou și nu puteau decît să decoloreze maiestatea abnegației plăpîndei, dar curajoase fecioare. Deci, credem și noi a putea susține că figura Macariei a fost schițată de mîna măiastră a lui Euripide, și ipoteza remanierii, fără a putea fi complet eliminată, își pierde din necesitatea ei.

Tragedia *HIPOLIT* este una dintre acelea care ne învederează în modul cel mai fericit ideile și geniul lui Euripide. Atît Fedra cît și Hipolit sînt tipuri omenești care rămîn pentru totdeauna fixate în mintea spectatorilor. Analiza sufletului lor este de o finețe rar atinsă în teatru.

Din prologul tragediei, rostit de zeița Afrodita, aflăm că aceasta e mîniată pe Hipolit, care disprețuiește iubirea și căsătoria, neocupîndu-se decît de vînătoare și de creșterea cailor. Venerația acestuia merge toată către zeița fecioară Artemis. Afrodita spune că nu e geloasă (v. 20 : *ou phthonô*) pe această adorație a lui Hipolit față de Artemis, însă e indignată de neglijența pe care o arată față de ea, astfel încît se hotărăște să-l pedepsească crunt. Ceea ce e surprinzător, pentru noi modernii cu ideile noastre de moralitate, este faptul că fără nici un scrupul zeița Kypris-Afrodita o alege pe nevinovata Fedra pentru a fi instrumentul răzbunării ei. Chiar de la început, zeița dragostei apare de o asprime necruțătoare. Ea e neiertătoare și nu-și face scrupule în alegerea mijloacelor pentru a-și satisface amorul propriu rănit.

Un servitor bătrîn atrage atenția lui Hipolit asupra faptului că toată adorația și atențiile lui merg către zeița Artemis, pe cînd față de marea zeiță Kypris se arată disprețuitor sau cel puțin nepăsător. El îl face atent asupra pedepsei care îi poate veni, dar Hipolit nu este prea impresionat și rămîne insensibil.

Fedra, soţia lui Teseu şi mama vitregă a lui Hipolit, se îndrăgosteşte nebună de acesta, iubire inspirată de Afrodita în dorul ei sălbatic de răzbunare faţă de muritorul care i-a dispreţuit darurile. Patima iubirii, care se întinde ca o boală irezistibilă şi cuprinde toată fiinţa Fedrei, este prezentată de Euripide cu o putere şi veracitate uimitoare. Acest tip al marii pasiuni creat de ilustrul poet tragic poate sta alături de cele mai înalte creaţii ale artei. Pe deasupra, Fedra lui Euripide e o fiinţă bună, o fire cinstită şi nevinovată, plină de simţul onoarei, care zadarnic rezistă unor sentimente ce depăşesc puterile unei fiinţe omeneşti. Poetul tragic a pus în faţa ochilor spectatorilor pe această Fedră cuprinsă, mistuită de focul dragostei, prezentînd puterea demoniacă a iubirii, cu caracterul ei iraţional, irezistibil, care a dus la admiterea de către vechii greci a unei divinităţi a cărei acţiune o produce. Fiinţa umană, debordată şi copleşită de acel ceva care o cuprinde în întregime năpustindu-se asupra ei, se arată de o slăbiciune fără margini [1].

Chiar din prima scenă în care apare Fedra, patima care o consumă este prezentată cu o pătrundere uimitoare. Stările ei de exaltare sub imboldul iubirii şi de depresiune în momentul imediat următor, cînd îşi revine în fire, îndrăznelile ei în prima fază şi retractările ei pline de pudoare în al doilea moment sînt redate de Euripide cu o fidelitate desăvîrşită. Acum se avîntă în gînd, fără să-şi mărturisească, pe urmele lui Hipolit în munţii pădurоşi, pentru a vîna căprioare, sau pe arena lîngă malul mării ea vrea să conducă un atelaj de cai, iar în clipa următoare se retrage pe patul ei de suferinţe, acoperindu-şi faţa cu un văl, dîndu-şi seama de necuviinţa sentimentelor ei. Natura cinstită şi curată a Fedrei se vede din cuvîntarea ei, vv. 373—430. În unele

[1] Puterea zeiţei Kypris-Afrodita este cosmică. Fără voie sîntem duşi la minunatul cîntec de cor din *Antigona* lui Sofocle în care se descrie puterea iubirii şi la tot aşa de minunatul fragment al lui Eschil, conservat la Ateneu, *Deipnosofiştii*, XIII, 600 *b*.

părți ale acestui discurs, Euripide dezvoltă teorii morale, pe un ton destul de abstract pentru a putea fi considerate ca exprimînd propria sa părere. Astfel, versurile 380 sq. par a se opune moralei socratice (tradiția spune că Euripide s-a cunoscut cu Socrate), după care cunoașterea binelui atrage în mod necesar după sine săvîrșirea lui. Euripide e de altă părere. El zice că noi știm și cunoaștem ce e o faptă bună, dar nu luăm asupra noastră cazna de a o săvîrși, fie din lene sau din preferința pe care o dăm unei plăceri. Viața e plină de felurite plăceri: convorbiri lungi, lipsă de ocupație — plăcere fatală — și sfială *(aidôs)*. Urmează o teorie a celor două sfieli, una rea, alta bună, la fel cum Hesiod vorbea de două rivalități *(eris)*, una bună, alta rea.

Fedra spune că a crezut să-și poată conduce viața după aceste maxime, patima însă trimisă de zeița Kypris a fost mai tare ca ea, și nu găsește altă ieșire onorabilă decît moartea. Este interesantă și reflecția Fedrei, respectiv a lui Euripide, după care pîngărirea patului conjugal prin adulter a luat naștere în casele nobile, iar fapta urîtă, aprobată fiind de cei mari, a indus poporul de rînd să considere ceea ce e rușinos ca frumos (vv. 409 sqq.).

Doica Fedrei o consolează spunînd că ea este obiectul mîniei zeiței Afrodita (v. 438 : *orgai ... theâs)*. A iubi e ceva firesc care lovește pe mulți muritori. Cînd zeița Kypris se năpustește asupra cuiva, acela nu-i poate rezista (v. 443). De aceea trebuie cedat, căci violența zeiței față de cei ce îi rezistă e grozavă. Ea rătăcește în eter și în apele mării, și tot ce se naște e produs de ea (vv. 444 sqq.).

În vv. 462 sqq., considerațiile făcute de Euripide, puse în gura doicii, sînt interesante și învederează eterna tragedie conjugală, astăzi la fel ca cea din Atena secolului al V-lea : „Cîți sînt aceia care văd că relațiile lor conjugale merg strîmb, dar se fac că nu observă nimic. În alte ocazii, părinții ajută pe copiii lor rătăciți în dragoste. Cei

înțelepți se fac că nu văd faptele care nu sînt frumoase. (...) Dacă faptele tale bune întrec pe cele rele, fiind om, te poți considera fericit. (...) A voi să triumfi asupra zeilor este trufie oarbă *(hybris)*. Îndrăznește să iubești. Căci o divinitate a voit aceasta."

Din răspunsul Fedrei e important de reținut versurile 486—489 care exprimă părerea și convingerile lui Euripide : „Iată ceea ce produce pieirea cetăților bine orînduite și a familiilor : cuvîntările prea frumoase *(hoi kaloi lian logoi)*. Nu e nevoie să grăiești cuvinte plăcute urechii, ci din acelea care produc bunul renume." Vedem din aceste versuri cît de greșit ar fi să se facă din Euripide un sofist sau un partizan al sofiștilor. Aci el se opune acelora care dădeau ca maximă supremă de valoare pentru un om capacitatea de a face din o cauză strîmbă o cauză dreaptă *(ton hêssô logon kreissô poiein)*. Deci Euripide nu e nici servil, nici contaminat de nihilismul sofiștilor.

Imnul către iubire *(erôs)*, pe care-l cîntă corul (vv. 525—564), e de o rară frumusețe și poate sta alături de cel al lui Sofocle din *Antigona*. Dar la Euripide abundă trăsături mai de detaliu.

Doica Fedrei, care a intrat între timp în palat, a revelat lui Hipolit dragostea stăpînei sale pentru dînsul. Revolta lui Hipolit e grozavă. Invectivele lui față de femei sînt de o violență extremă. Ar fi însă greșit să se pună toate acestea pe seama presupusei misoginii a lui Euripide. Hipolit, prin caracterul său, este desigur deosebit de dispus la astfel de sentimente. Din fericire, avînd întreaga piesă conservată, ne dăm seama de sentimentele veritabile ale poetului tragic. Desigur, Euripide, acest mare cunoscător al sufletului omenesc, și-a dat seama de ticăloșia multora dintre femei, poate a celor mai multe dintre ele. Dar acest lucru nu e nimic deosebit. Fiecare mînuitor al sufletului uman a ajuns la concluzia slăbiciunii omului și a nestatorniciei virtuții în firea lui. Nu trebuie însă uitat că Euripide a trasat cele mai delicate și suave figuri de femeie : pe Alcestis, pe Maca-

ria, pe Ifigenia. Şi Fedra e curată în sentimentele ei. Ea e o fiinţă nobilă şi plină de simţul onoarei, e însă dominată şi împinsă de o forţă demoniacă ce depăşeşte puterile plăpînde ale ei. Astfel, Perrotta caracterizează minunat aceste figuri unice ale teatrului ca întruparea eroismului celor plăpînzi la corp, dar mari la suflet [1].

Doica Fedrei, înainte de destăinuirea făcută, a pus pe Hipolit să jure că nu va divulga nimănui cele ce va afla. Cînd îi aminteşte acest lucru, Hipolit spune că a jurat cu gura, dar nu cu inima (v. 612). Dar mai tîrziu declară că va respecta jurămîntul făcut (vv. 657 sqq.) şi că se va mulţumi să se cureţe de impuritatea produsă de propunerile incestuoase auzite, spălîndu-şi urechea într-o apă curgătoare (vv. 653 sq.). Mai merită să fie menţionate vv. 640 sq., care se apropie aşa de mult de filozofia lui *bonhomme* Chrysale din *Les femmes savantes* a lui Molière : „Detest femeia savantă", zice Hipolit şi, prin dînsul, Euripide. „Să n-am în casa mea o femeie mai înţeleaptă, decît se cuvine unei femei."

Fedra se retrage în palat, spunînd că se duce să-şi ia viaţa, deoarece e singura dezlegare onorabilă a vieţii ei. Dar ea proferă ameninţarea că nu va părăsi viaţa fără a pedepsi pe cel ce a privit cu dispreţ la suferinţele ei. Peste puţin se aude din interiorul palatului vocea unei servitoare care vesteşte că regina Fedra s-a spînzurat, şi cere ajutor de la cor. Cei din cor refuză să intre în palat, spunînd că alţii mai tineri să alerge, căci „a te ocupa de multe lucruri nu garantează o viaţă sigură" (v. 785 : *to polla prassein ouk en asphalei biou),* cuvinte care amintesc maxima lui Democrit consemnată în fr. 3, Diels-Kranz, ed. 5. Democrit pare a fi originalul. La Euripide, aceste cuvinte par a fi o reminiscenţă a lecturilor lui din filo-

[1] G. Perrotta, *I Tragici Greci,* Bari, 1931, pp. 212 sq. : *„Euripide sapeva penetrare profondamente nelle anime di questi giovani donne, così eroiche e così fragili, che idoleggiava con la sua arte e amava col suo cuore. Questo eroismo dei deboli, delle vittime, delle anime giovinette è l'unico eroismo che il poeta concepiva."* p. 229 : *„alla tragicità della forza Euripide oppone la tragicità della debolezza umana".*

zofii pe care i-a studiat şi ale căror maxime le-a reprodus fără servilism.

O dată cu dispariţia din viaţă a Fedrei începe tragedia lui Hipolit. Teseu, întors dintr-o călătorie, află cu deznădejde de moartea soţiei sale scumpe. În timp ce o plînge şi se informează de cauza morţii ei tragice care a produs o mînjire grea în palatul său, mînjire trimisă de vreun demon răzbunător (vv. 819 sq.) [1], vede legată de mîna moartei o tabletă scrisă din care află că Hipolit a îndrăznit să se apropie cu forţa de patul conjugal al tatălui său. Pentru aceasta, Teseu îl blestemă pe fiul său, implorînd pe Poseidon, tatăl său, să-i realizeze una din cele trei dorinţe, pe care i-a promis să-i îndeplinească, făcînd să piară chiar în ziua aceea pe Hipolit. Iar blestemul *(ara)*, mai ales al unui părinte, are facultatea de a declanşa imediat şi în mod irezistibil realizarea sa.

Intră în scenă Hipolit cu suita sa, atras fiind de bocetele lui Teseu. În discuţia care urmează între tată şi fiu, Teseu îl acuză cu asprime pe Hipolit şi îi comunică ordinul său de exil. Printre celelalte vini, Teseu spune că Hipolit se laudă cu abţinerea sa de a mînca vietăţi (v. 952 : *apsychou bora)* şi cu cunoaşterea multor cărţi ale lui Orfeu. Deci Hipolit este un sectator al lui Orfeu, aparţinînd unei congregaţii orfice. Aşa a vrut cel puţin să ni-l prezinte Euripide.

Eroul tragediei noastre îşi afirmă nevinovăţia, rămînînd însă tot timpul un fiu extrem de respectuos şi blajin faţă de tatăl său. El nu are nici un moment de revoltă pentru nedreptatea care i se face. Astfel, el respectă jurămîntul dat doicii şi nu dezvăluie adevărul care, eventual, l-ar fi putut salva. S-a reproşat lui Hipolit că din respect pentru jurămîntul pe care el însuşi declarase că l-a dat cu gura, dar nu cu inima (v. 612), lasă pe tatăl

[1] *kêlis aphrastos ex alastorôn tinos.* În vv. 831—833, Teseu vorbeşte de nenorocirea trimisă asupra sa din cauza păcatelor vreunuia din strămoşii săi : *amplakiaisi tôn paroithen tinos,* idee ce se întîlneşte şi la Solon şi Teognis. Vezi studiul nostru *Gelozia zeilor la vechii greci,* Bucureşti, 1945.

său să cadă într-o nenorocire şi mai mare. Nu trebuie însă uitat că Hipolit nu ştie decît de pedeapsa exilului care, oricît de aspră ar fi fost, era reparabilă cu timpul. El nu ştie de blestemul lui Teseu adresat lui Poseidon. Apoi el mai crede că dezvăluirea adevărului n-ar fi de vreo utilitate, deoarece Teseu tot nu l-ar crede, şi el ar deveni fără nici un folos un sperjur (vv. 1060—1063).

Hipolit iese din scenă spre a lua drumul exilului, scoţînd încă o dată în relief cumpătarea sa, iar Teseu se retrage în palat.

Corul, rămas singur, cîntă un cîntec în care îşi exprimă îndoiala într-o Inteligenţă *(Xynesis)* conducătoare a evenimentelor umane, la vederea soartei schimbătoare a oamenilor (vv. 1105 sqq.). Prin gura corului, Euripide spune că el nu e un partizan al opiniilor rigide, dar nici al celor greşite (vv. 1115—1118). Din acest pasaj se vede cît de departe e Euripide de teoriile morale, în general rigide şi unilaterale, ale filozofilor, cît şi de relativismul şi nihilismul sofiştilor. Poetul tragic, prin experienţa practică a vieţii pe care şi-a cîştigat-o prin frecarea zilnică cu realitatea, este egal depărtat de ambele extreme şi original în această atitudine a sa faţă de diverse curente filozofice şi sofistice ale timpului său. Spre finele corului, Euripide îşi exprimă indignarea faţă de conduita nemiloasă a zeilor (v. 1146 : *maniô theoisin)* cu privire la oameni.

Vine un sol care anunţă lui Teseu, care tocmai iese din palat, că fiul lui, Hipolit, a suferit un accident cu caii, întru îndeplinirea blestemului părintesc (vv. 1167 sq.) adresat lui Poseidon şi că nenorocitul abia îşi trage sufletul. Teseu răspunde că din respect pentru zei şi pentru Hipolit (vv. 1258 sq : *aidoumenos theous t'ekeinon te)* nu se bucură de cele întîmplate. Este vechea teamă ca o sfidare a zeilor şi a oamenilor în nenorocirea lor să nu producă mînia divinităţii.

Un scurt şi impresionant cîntec de cor (vv. 1268—1281) cîntă puterea zeiţei Kypris şi a zeului Erôs.

Zeiţa Artemis apare pe estrada destinată zeilor în teatrul grec *(theologeion)* şi, invizibilă oamenilor, explică lui Teseu tot ce s-a întîmplat : nevinovăţia lui Hipolit, pasiunea inspirată Fedrei de zeiţa Afrodita, neputinţa reginei de a-i rezista, în fine intervenţia doicii şi sinuciderea Fedrei, urmată de acuzaţiile mincinoase ale acesteia împotriva lui Hipolit, care, legat de jurămîntul dat, nu s-a putut disculpa faţă de tatăl lui.

Cuvintele zeiţei Artemis sînt foarte interesante pentru cunoaşterea concepţiei lui Euripide despre zei şi intervenţia lor în viaţa oamenilor. Ea spune că Afrodita e zeiţa cea mai detestată (v. 1301 : *echthistê theôn)* de ea şi de toţi cei ce urmăresc plăceri virginale. Zadarnic a căutat Fedra să învingă prin raţiune pasiunea iubirii (v. 1304 : *gnômêi de nikân tên Kyprin peirômenê).* Tot ce s-a întîmplat cu Fedra şi cu Hipolit a fost dorit de zeiţa Kypris pentru a-şi împlini mînia (v. 1328 : *plêrousa thymon)* împotriva lui Hipolit. Astfel e obiceiul zeilor *(theoisi d'hôd'echei nomos) :* „Noi nu împiedicăm", zice zeiţa, „împlinirea unei dorinţe concepute de o altă divinitate. Fără teamă de Zeus, eu, zeiţa Artemis, n-aşi fi îngăduit pieirea lui Hipolit" (vv. 1329—1334). Vina lui Teseu este aceea de a fi condamnat în mod uşuratic pe Hipolit fără a-l lăsa să se apere. În fine, mai spune Artemis că zeii nu se bucură de moartea celor drepţi, pe cînd ei nimicesc pe cei răi, cu copii şi cu casă cu tot (vv. 1339—1341).

Acest pasaj e foarte important pentru înţelegerea opiniei lui Euripide despre zeii tradiţionali ai vechilor greci: puterea zeilor e foarte mare, însă ei sînt necruţători şi nu întotdeauna drepţi faţă de oameni. Zeii nu se stînjenesc unii pe alţii, şi adesea trebuie să privească cu durere şi fără a putea interveni cum un favorit al lor este nenorocit de o altă divinitate, de multe ori fără nici o vină decît că a provocat susceptibilitatea exagerată a acelui zeu sau a acelei zeiţe. Euripide are din timp în timp accente de revoltă contra unor astfel de zei nemiloşi şi nedrepţi. Totuşi, aceste divinităţi ale poporului

grec stimează pe oamenii pioşi, şi în principiu nu lovesc decît pe cei răi. Acestea sînt divinităţile tradiţionale ale poporului elen, cu defectele şi calităţile lor, la fel ca oamenii, întrupînd şi hipostaziind idealurile acestora.

Deci, avem la Euripide două straturi, sau — dacă vrem să întrebuinţăm un termen dinamic, mai potrivit cînd e vorba de procese psihice — avem două desfăşurări de credinţe religioase : una mai veche, conformă religiei populare, tradiţionale, dar întrucîtva purificată, anume credinţa în zei particulari care guvernează fiecare un domeniu special al vieţii sufleteşti şi sociale a omului, zeităţi cu un caracter global, primitiv, necruţătoare, ce nu ţin seama de meritele individului omenesc, ci, luînd în considerare numai o încălcare particulară faţă de ele şi de domeniul lor — încălcare ce nu are de multe ori nimic vinovat în ea, dar constituie o desconsiderare a puterii speciale a unei divinităţi date — nenorocesc pe om, fără cruţare şi fără scrupul. Acesta e cazul lui Hipolit care a dispreţuit iubirea părintească, căreia îi prezidează zeiţa Kypris-Afrodita. În al doilea rînd există la Euripide o credinţă mai nouă, mai înaltă, într-o Inteligenţă supremă, pe care o numeşte o dată eter — după cum vom vedea mai tîrziu — altă dată Raţiune universală *(Xynesis)*, ca aci în *Hipolit* (v. 1105), întrebuinţînd un termen care se întîlneşte la filozofi. Dar vicisitudinile vieţii omeneşti şi hazardul care dirijează de multe ori soarta omului îl fac pe Euripide să se îndoiască de existenţa acelei Inteligenţe cosmice, sau cel puţin de eficacitatea ei neîntreruptă întru conducerea destinelor omeneşti. Faţă de zeii din primul grup de care am vorbit, poetul nostru are adesea ieşiri pline de revoltă. La unii eroi vom vedea chiar exteriorizări cu caracter ateistic.

Cum stau aceste credinţe la Euripide ? Aparţin ele toate, deşi au caractere contradictorii unele faţă de altele, convingerilor lui ? Desigur că da. Şi Heraclit din Efes întrebuinţează numele divinităţilor populare : Zeus (fr. 32 Diels-Kranz, ed. 5), Apolon (fr. 93), Dikê (fr. 23, 28, 94),

Eriniile (fr. 94), Helios (fr. 94, 100), Dionisos (fr. 15), Hades (fr. 15). Ideea lui Heraclit despre divinitate e foarte înaltă. El neagă tot ce e antropomorf în credinţele populare şi tradiţionale (fr. 5). Dar prin întrebuinţarea acestor nume ale zeilor eleni se vede stima şi veneraţia profundă pe care o are pentru ei. În fr. 32, Heraclit spune : „Înţelepciunea unică vrea şi nu vrea să fie numită cu numele de Zeus." În fr. 93, cugetătorul din Efes vorbeşte de Apolon, stăpînul din Delfi, al cărui mod de a-şi face profeţiile îl admiră şi îl imită în felul său de a reda raţiunea prefacerilor lumii. În fr. 92, el admiră Sibila, ale cărei vorbe se realizează peste secole.

Tot astfel şi Euripide crede în zeii populari, a căror putere nemărginită o recunoaşte, chiar dacă nu e înţeles cu felul lor de a guverna lumea. Peste ei suprapune o credinţă mai înaltă, o divinitate atotînţeleaptă, a cărei cîrmuire însă e silit s-o pună la îndoială, a cărei stăpînire asupra lumii o găseşte din cînd în cînd stingherită şi întreruptă de intervenţia hazardului şi a divinităţilor brutale, egoiste şi necruţătoare din religia ancestrală. Toate aceste elemente se contopesc în sufletul lui şi îi colorează rînd pe rînd în diverse nuanţe şi tării, după împrejurări, credinţa care îşi găseşte exteriorizarea într-un moment dat.

Hipolit e adus în stare muribundă. Pentru prima dată tînărul nobil şi generos are accente de revoltă conţinută. El se plînge că, deşi a fost pios toată viaţa, zeii nu l-au salvat de pieire (vv. 1363—1369). Mai aminteşte de blestemul tatălui său care l-a pierdut şi de mînjirea de crimă a strămoşilor care i-au cauzat nenorocirea (vv. 1378—1380). Artemis apare pe estrada zeilor spre a vorbi pentru ultima dată, invizibilă, cu protejatul ei. Kypris cea răutăcioasă, zice ea lui Hipolit, ţi-a căşunat toate acestea (v. 1400 : *Kypris gar hê panourgos hôd' emêsato*). Neglijenţa ta a jignit-o, iar cumpătarea ta a supărat-o (v. 1402). În ce priveşte pe Teseu, zeiţa spune că el a fost indus în eroare prin hotărîrea aceleiaşi zeiţe.

Scena care urmează între Teseu şi Hipolit e înduioşătoare. Teseu e în culmea nenorocirii, iar Hipolit iartă pe tatăl său de tot răul pe care i l-a făcut. Hipolit e aşa de revoltat de cruzimea cu care l-a lovit divinitatea iubirii, încît exclamă : „Ah ! dacă neamul oamenilor ar putea blestema (subînţeles : în mod eficace) pe zei !" (v. 1415). Tot ce îşi promite zeiţa Artemis spre a se răzbuna de răul pe care l-a făcut zeiţa Afrodita favoritului ei este că îşi făgăduieşte să lovească la rîndul ei pe muritorul pe care îl va îndrăgi cel mai mult zeiţa Kypris (vv. 1420—1422). Deci iarăşi un act arbitrar pe care şi-l propune Artemis să-l săvîrşească, iar faptul dacă acel iubit al zeiţei Afrodita are vreo vină sau nu în această adversitate a zeiţelor nu contează.

Pe Teseu, zeiţa Artemis îl declară nevinovat de moartea lui Hipolit, căci l-a ucis fără să vrea (v. 1433 : *akon gar ôlesas nin),* iar pe Hipolit îl îndeamnă să nu ţină ură faţă de tatăl său, din moment ce acum cunoaşte cum i s-a produs nenorocirea. Dar acum, zice ea, trebuie să se îndepărteze pentru a nu-şi mînji vederea de suflarea morţii lui Hipolit. Acesta îl eliberează pe Teseu de mînjirea produsă prin moartea sa, lucru de care tatăl său îi e foarte recunoscător. Vedem aci obsesia mînjirii prin contactul cu un mort, care domina viaţa vechilor greci, aşa cum am văzut şi la Eschil şi Sofocle.

Hipolit moare, iar Teseu se lamentează proferînd cuvintele : „Zeiţă Kypris ! îmi voi aduce mereu aminte de tot răul pe care mi l-ai făcut (v. 1461).

Unii cercetători au vrut să vadă în Hipolit personajul cel mai interesant al tragediei. Dar oricît de bine ar fi redată figura tînărului acesta nobil şi virtuos, pios faţă de zei şi respectuos faţă de oameni, cast în ceea ce priveşte femeia, camarad bun, pasionat de vînătoare şi de cai, desigur figura cea mai interesantă este Fedra, femeia în plină floare, virtuoasă, cumsecade, dar care cade victimă unei pasiuni irezistibile, nefireşti, pe care, din cauza caracterului ei iraţional, vechii greci o considerau ca inspirată de o divinitate tiranică şi necruţătoare.

Mai relevăm două pasaje din tragedia *Hipolit* care prezintă interes : în vv. 186 sqq., doica Fedrei spune : „Mai bine să fii bolnavă decît să fii îngrijitorul bolnavului. Boala e simplă, pe cînd îngrijitorul are mîhnirea în suflet şi truda în mîinile sale." Cu aceasta e de comparat începutul tratatului *Despre suflări* de Pseudo-Hipocrat unde se spune că medicina face parte din acele îndeletniciri în care profesionistul aduce un folos bolnavului, dar pentru sine nu recoltează decît mîhnire, din contactul cu suferinţa omenească. În vv. 191—196, Euripide spune că omul preferă neplăcerile acestei vieţi din cauză că nu cunoaşte ceea ce va urma pentru el după moarte, idee dezvoltată şi în monologul celebru din *Hamlet.*

Se ştie din argumentul antic ce ni s-a păstrat la piesa lui Euripide, că acesta a compus mai înainte vreme o altă tragedie cu numele de *Hipolit,* cu acelaşi subiect, dar în care, după *Viaţa lui Euripide* a unui autor anonim, poetul tragic prezenta o Fedră impudică. (Vezi şi *Fedra* lui Seneca, în care poetul roman pare a se fi inspirat în parte din acest prim *Hipolit* al poetului tragic atenian). Al doilea *Hipolit* al lui Euripide, tragedia care ni s-a păstrat şi pe care am discutat-o îndelung, pare a se fi născut în urma criticilor aduse primului, poate şi sub influenţa tragediei lui Sofocle cu numele de *Fedra,* de la care nu avem decît mici fragmente şi care pare a fi compusă între cele două piese ale lui Euripide. În orice caz, prezentarea de către Euripide, în acest al doilea *Hipolit,* a unei Fedre pudice, cinstite şi pline de simţul onoarei, dar irezistibil antrenată de pasiunea sălbatică a iubirii pe care i-a inspirat-o zeiţa dragostei, este o inovaţie dintre cele mai fericite, şi Euripide a tratat acest personaj, devenit demn de compătimire, cu toată măiestria care îl caracterizează pe al treilea mare poet tragic al Atenei şi al Antichităţii.

Conflictul dintre Andromaca şi Hermiona face obiectul tragediei *ANDROMACA* de Euripide.

Neoptolem, fiul lui Ahile, a căpătat-o ca sclavă pe Andromaca după cucerirea Troiei. De la aceasta el a avut un fiu. Între timp el s-a căsătorit cu Hermiona, aceasta însă nu i-a dat nici un copil. Hermiona, care n-a putut cîştiga iubirea soţului său, bănuieşte că Andromaca rîvneşte să-i ia locul de regină.

În timpul absenţei lui Neoptolem la Delfi, Hermiona împreună cu tatăl său Menelau se decid s-o suprime pe Andromaca şi pe fiul ei. Aceasta se refugiază în templul zeiţei Tetis, iar pe copil îl ascunde la prieteni. Hermiona, care vrea să scoată pe rivala sa din templu spre a o putea ucide fără a comite un sacrilegiu prin violarea dreptului de azil al divinităţii, nu reuşeşte.

Întîlnirea dintre cele două rivale e demnă de relevat. Hermiona o acuză pe Andromaca cum că vrea să-i ia tronul şi că prin farmece (v. 157 : *pharmakoisi sois)* a făcut-o să fie sterilă. Răspunsul Adromacăi este o fină piesă de psihologie. Ea îi zice : „Bărbatul tău te detestă nu din cauza farmecelor mele, ci fiindcă nu eşti în stare să convieţuieşti cu el în chip potrivit. Frumuseţea nu e un filtru de dragoste, ci calităţile sufleteşti *(aretai)* desfată pe soţi. Dacă eşti iritată, îndată lauzi mărimea Spartei, iar Scironul [1] este pentru tine nimica. Eşti bogată printre oameni săraci, iar Menelau pentru tine depăşeşte pe Ahile. De aceea te detestă soţul tău. O femeie, chiar dacă e măritată cu un bărbat inferior, trebuie să-l iubească şi să nu rivalizeze în mărimi cu el“ (vv. 205—214). Desigur, aceste sfaturi dovedesc o profundă cunoaştere a sufletului omenesc din partea lui Euripide. Acestea ne aduc aminte de răspunsul dat de abatele Coignard, în *La Rôtisserie de la Reine Pédauque* a lui Anatole France, cînd amantul nobil al Caterinei îl întreabă de ce iubeşte aceasta pe capucini. Înţeleptul abate răspunde : „Fiindcă capucinii iubesc cu umilitate, iar haina de călugăr nu le-a atrofiat instinctele“.

[1] Ţara lui Neoptolem, care era mult mai sărăcăcioasă decît bogata Spartă a lui Menelau, tatăl Hermionei.

Vine Menelau cu fiul Andromacăi, pe care l-a găsit în ascunzișul lui, și sub amenințarea de a-l ucide obține de la mama lui să părăsească templul zeiței Tetis. Andromaca preferă să moară ea spre a-și salva fiul și iese din incinta sacră ce o adăpostea. Menelau îi leagă mîinile și vrea s-o ducă spre a o ucide. Dar nici fiul ei nu va avea altă soartă decît ea, astfel încît zadarnic s-a sacrificat.

În acest timp sosește Peleu, bunicul lui Neoptolem, după care Andromaca a trimis spre a-i veni în ajutor. Bătrînul Peleu este o figură simpatică. Pe cît e de slab fizicește, pe atît e de inimos, și contrastul între aceste două stări frizează tragicomicul. El ne amintește de Iolaos din *Heraclizii*. Altercația pe care o are cu Menelau este extrem de violentă. El îl acoperă pe acesta de insulte și îl prezintă ca pe un laș și un caraghios. De dragul soției sale necinstite, Elena, Menelau a provocat războiul Troiei care a costat atîta sînge pe greci. Pe Agamemnon l-a pus să-și sacrifice copila. Ca strateg s-a umflat de gloria pentru care au luptat și murit alții, așa cum se întîmplă de obicei cu conducătorii care își asumă gloria pentru care au muncit și s-au sacrificat alții (vv. 693—700). Peleu nu menajează nici pe Hermiona, fiica lui Menelau și nora sa. El critică obiceiurile spartanilor, ale căror fete se exersează în palestre la un loc cu băieții și umblă cu pulpele goale (vv. 595 sqq.). El a sfătuit pe nepotul său Neoptolem să nu se căsătorească cu fata Elenei celei destrăbălate, dar n-a fost ascultat. Pretendenții la căsătorie trebuie să ia fete ale unor mame cinstite (vv. 619 sqq.). În fine, de multe ori bastarzii sînt mai de treabă decît copiii legitimi (v. 638). Mai bine un socru capabil dar sărac, decît unul netrebnic dar bogat. Peleu e foarte avansat în idei. El liberează cu propria sa mînă pe Andromaca, iar Menelau pleacă fără să îndrăznească să se opună.

Pe cînd Peleu se arată ca democrat și om cu idei înaintate, corul de fete, în cîntul care urmează (vv. 766 sqq.), preamărește sîngele nobil ale cărui efecte și calități nu se sting niciodată.

Hermiona își dă seama de gravitatea încercării făcute de ea de a ucide pe Andromaca și pe fiul acesteia. Ea se teme de pedeapsa pe care i-o va administra soțul ei, Neoptolem, cînd se va întoarce de la Delfi, și de aceea vrea să se sinucidă. Scena în care ea își exprimă deznădejdea și hotărîrea ei de a se omorî este de un patetic fals. Îndată la apariția primului ei logodnic, Oreste, care a așteptat clipa aceasta, ea se hotărăște să plece cu el la Sparta. Oreste spune că Neoptolem nu se va mai întoarce de la Delfi, căci va fi ucis în urma unui complot urzit de el, Oreste (vv. 993 sqq.). Mult mai frumos, la Pindar, Neoptolem e ucis la Delfi într-o altercație, din cauză că a omorît pe bătrînul Priam deasupra altarului casnic (*Paian* VI, vv. 112—117 [1], cf. *Nem.*, VII, vv. 34 sqq.).

Peleu, care a auzit ceva despre fuga Hermionei, vine să se informeze mai precis și află că ea a plecat la Sparta împreună cu Oreste.

Sosește un sol care vestește lui Peleu cum a fost ucis Neoptolem de populația din Delfi în urma unei intrigi a lui Oreste. Reflecția finală a solului e interesantă de reținut. El zice că pe cînd Neoptolem se dusese la Delfi spre a repara greșeala că ceruse socoteală lui Apolon pentru uciderea lui Ahile, zeul a lăsat ca el să fie ucis chiar în incinta templului său, „aducîndu-și aminte, ca orice om rău, de o veche ceartă" (vv. 1164 sq. : *emnêmoneuse d'hôsper anthrôpos kakos, palaia neikê).* „Și să mai spui că zeul e înțelept !" adaugă solul.

Cadavrul lui Neoptolem e adus pe scenă, iar bătrînul Peleu își plînge nepotul în cuvinte mișcătoare. Zeița Tetis vine să-l consoleze pe vechiul ei soț rămas acum singur pe lume, și îi promite nemurirea în locuința tatălui ei, zeul marin Nereu, unde el va trăi ca zeu alături de ea.

Peleu găsește de cuviință să releve cît de adevărată e ideea lui că e bine să fii soțul unei femei din familie nobilă ca apucături. Finalul rostit de cor (vv. 1284—1288)

[1] Ernst Diehl, *Supplementum lyricum*, ed. 3 (*Kl. Texte 33/34* Bonn 1917, p. 64).

este identic cu cel al tragediei *Alcestis* şi cu ultimele patru versuri din *Medeea*. Reflecţiile noastre făcute cu privire la finalul tragediei *Medeea* după părerea noastră se aplică şi aci, la finalul din *Andromaca*.

Intervenţia zeilor în *Andromaca* lui Euripide e minimă şi exterioară (vezi vv. 439, 680, 851 sq. 901 sqq., 1007 sq., 1204, 1251 sq., 1283). Prologul e rostit de Andromaca. Numai în final apare zeiţa Tetis. Oricît de interesantă în detalii ar fi, piesa nu se poate compara cu cele mai reuşite ale poetului nostru tragic şi nici cu minunata tragedie cu acelaşi nume a lui Racine.

Căsătoriile incestuoase ale barbarilor (= perşilor), de care autorii clasici vorbesc fără încetare [1], sînt menţionate şi în *Andromaca* lui Euripide (vv. 173—176), firește anacronic.

În vv. 189 sq., cuvintele „Cei ce respiră grandoarea suportă cu amărăciune argumentele puternice *(kreissous logous)* invocate de cei slabi *(tôn elassonôn hypo)*" au o stranie asonanţă cu deviza celebră *ton hêssô logon kreissô poiein* a lui Protagora.

Tot ciclului de legende din jurul războiului troian aparţine şi tragedia *HECUBA*, una din cele mai apreciate în Antichitate. Unitatea piesei, compusă din două acţiuni: sacrificarea Polixenei şi răzbunarea morţii lui Polidor, se face în jurul persoanei eroinei principale, Hecuba.

Prologul e rostit de umbra lui Polidor, care a fost ucis de regele trac Polimestor. Priam trimisese la acesta pe fiul său Polidor împreună cu mari bogăţii, cu gîndul de a salva măcar un tînăr descendent pentru cazul că Troia va pieri. Polidor era „singura ancoră a casei" domnitoare, după cum zice Hecuba (v. 80), care nu ştie nimic de moartea lui.

[1] Vezi textele în *Fontes Historiae Religionis Persicae*, collegit Carolus Clemen, Bonn, 1920.

Hecuba a avut vise rele şi e îngrijorată de soarta Polixenei şi a lui Polidor. Peste puţin află de hotărîrea grecilor de a o sacrifica pe Polixena pe mormîntul lui Ahile, a cărui umbră a cerut acest lucru. Durerea Hecubei e grozavă la aflarea acestei veşti, şi expresia ei e de un patetic zguduitor. Bătrîna regină care şi-a văzut soţul şi copiii ucişi, iar Troia în flăcări, e acuma prizoniera aheienilor şi se vede în situaţia de a o pierde şi pe fiica sa Polixena. Aceasta e o demnă soră a Macariei din *Heraclizii*.

Ea deplînge nenorocirea care o loveşte pe mama sa bătrînă şi mult încercată, fără să se gîndească la propria sa nenorocire. Dimpotrivă, ea spune că nu regretă viaţa care pentru ea e numai ruşine şi dezonoare, astfel încît moartea îi e o fericire şi o salvare (vv. 211—215).

Ulise vine trimis de greci spre a o ridica pe Polixena. Hecuba îl imploră să n-o despartă de fiica sa. Argumentele ei sînt în parte sofistice (vv. 254 sqq.). Ulise însă nu se lasă înduplecat. Atunci Hecuba roagă pe Polixena să implore ea pe Ulise spre a-şi salva viaţa. Invocarea Polixenei este de un patetic covîrşitor şi de o demnitate rară. Ea vede pe Ulise cum îşi ascunde mîna şi îşi întoarce capul spre a nu fi apucat de mînă şi de bărbie, ceea ce după obiceiul vechilor greci e gestul implorării. Polixena îi spune să nu se teamă, căci ea nu-l va implora. Dimpotrivă, ea vrea să fie sacrificată pe mormîntul lui Ahile, deoarece, ca fiică de rege, ea n-are nimic de aşteptat de la viaţa de sclavă pe care o va avea de trăit. Pe mama sa o îndeamnă să aibă curaj. Ea pleacă cu Ulise spre locul sacrificării, iar Hecuba leşină şi se prăbuşeşte la pămînt (vv. 486 sq.).

Taltibiu, crainicul lui Agamemnon, e trimis de greci spre a o aduce pe Hecuba pentru a îndeplini riturile funerare în vederea înmormîntării Polixenei. El povesteşte în cuvinte mişcătoare Hecubei cum a murit eroica fecioară Polixena. Cu această ocazie merită să fie relevate cuvintele lui pline de revoltă faţă de Zeus : „O Zeus, ce să spun ? Te îngrijeşti tu de oameni ? Sau pe nemeritate

ai tu renumele acesta, pe cînd hazardul guvernează toate treburile omeneşti !" (vv. 488—491. Versul 490 îl eliminăm ca neautentic, aşa cum a făcut Nauck). Şi trebuie să observăm că Taltibiu e un grec şi o persoană neutră care nu poate vorbi din patimă interesată. Deci putem spune că el exprimă aci părerea lui Euripide.

Apoi Taltibiu descrie ceremonia sacrificării Polixenei. Executor era Neoptolem, fiul lui Ahile. Toţi aheienii erau de faţă. Fecioara se urcă pe movila de pămînt de pe mormîntul lui Ahile. Un grup de tineri nobili stau gata să-i conţină *(sic)* zvîrcolirile (v. 526 : *skirtêma*) fetei în momentul sacrificării. Neoptolem face o rugă umbrei lui Ahile şi apoi face semn tinerilor să apuce pe fată. Polixena observă acest semn şi, adresîndu-se şefilor greci, cere ca nimeni să nu-i atingă corpul. Căci ea moare de bunăvoie. Ea e fiică de rege şi vrea să moară liberă şi nu să se ducă în Hades ca o sclavă. Apoi îşi sfîşie tunica şi, dezvelindu-şi sînii frumoşi ca ai unei statui de zeiţă, îi spune lui Neoptolem s-o lovească unde vrea : în piept sau în gît. Acesta, deşi ezitînd, îi taie gîtlejul, şi fecioara eroică se prăbuşeşte cu decenţă la pămînt. Aheienii sînt înmărmuriţi de admiraţie pentru curajul fetei. Ei o acoperă de frunze ca pe învingătorii la jocurile olimpice. Taltibiu, povestind acestea, îi spune Hecubei că e cea mai fericită mamă, dar şi cea mai nenorocită dintre femei [1] (vv. 521—582).

Hecuba spune că nenorocirile se ţin lanţ la ea şi o mîhnire atrage pe alta (vv. 585—588, cf. v. 690) [2]. Pe cînd sămînţa pentru a încolţi şi a se dezvolta are nevoie de pămînt bun şi de condiţii climaterice favorabile, la oameni cel rău săvîrşeşte mereu fapte rele, în timp ce omul născut din viţă nobilă săvîrşeşte întotdeauna fapte

[1] Am adoptat pentru *euteknotatên* traducerea lui Méridier : „cea mai fericită mamă", care e foarte reuşită.

[2] Platon spune, mai filozofic, că plăcerea atrage după sine durerea şi invers, ca şi cum ar fi legate una de alta (vezi *Fedon*, p. 60 *bc*).

nobile, iar împrejurările nu-i pot schimba firea şi rămîne mereu bun. Cine dă tonul : naşterea bună sau educaţia ? Hecuba, cu alte cuvinte Euripide, crede că educaţia are mare influenţă asupra omului (vv. 592—602). Pe Taltibiu îl roagă să comunice grecilor ca ei să nu se atingă de corpul Polixenei, iar pe captivele troiene le roagă să-i aducă apă de mare pentru spălarea moartei şi haine pentru ultima ei găteală. Apoi îşi aduce aminte de prosperitatea casei sale, de copiii frumoşi pe care îi avea şi pe care i-a pierdut aproape pe toţi. Totul e nimicnicie *(ta d'ouden)*. Cel mai fericit e cel ce o zi după alta scapă de relele care îl pîndesc (vv. 619—628).

O servitoare aduce corpul neînsufleţit al lui Polidor pescuit în mare. E ultima lovitură pe care o primeşte nefericita Hecuba. Acum a rămas în adevăr singură pe lume : fără copii, fără soţ, fără patrie (v. 669 : *apais anandros apolis*, cf. vv. 810 sq.). Ea înţelege imediat că fiul ei a fost ucis de prinţul trac Polimestor, oaspetele lui Priam, la auzul căderii cetăţii Troia, spre a-şi însuşi aurul primit în păstrare pentru Polidor. Această nouă lovitură concentrează ultimele energii ale bătrînei regine în vederea răzbunării morţii lui Polidor. Ea se întreabă cu indignare unde rămîne dreptul de ospitalitate (v. 715 : *pou dika xenôn)*.

În fine, Hecuba cîştigă pe Agamemnon de partea sa pentru a se putea răzbuna împotriva lui Polimestor. Sînt interesante vv. 799—801, pronunţate de Hecuba : „Zeii sînt plini de putere, tot astfel legămîntul *(nomos)* care îi stăpîneşte pe ei. Căci noi credem în zei prin legămînt *(nomôi)* şi trăim deosebind faptele nedrepte de cele drepte." După concepţia obişnuită în istoria filozofiei elene, sofiştii sînt aceia care opuneau pe *nomos* lui *physis*, punînd „convenţia umană" în opoziţie cu „natura". E greu să înţelegem cuvîntul *nomôi* la Euripide în alt ansamblu decît acesta. Dar în acest pasaj din *Hecuba*, *nomos* nu poate avea sensul de „convenţie". Credinţa în zei e un fenomen interindividual, cu caracter social, opus lucrurilor cu caracter natural. Convenţia nu poate

stăpîni pe zei, iar desigur Euripide, care crede în zei, oricîte deficienţe le-ar atribui, nu poate considera credinţa în zei ca o simplă convenţie între oameni. De aci putem trage concluzia importantă că la vechii sofişti, cu care Euripide e contemporan, împerecherea *physis* — *nomos* nu este aceea între „natură" şi „convenţia omenească", ci aceea între natura cu caracterul ei de forţă oarbă, care îşi desfăşoară efectele ei în mod necesar, şi „legămîntul" pe plan social, cu caracter spiritual, raţional, cu implicări tot aşa de necesare ca acelea ale naturii. Opoziţia între natură şi convenţia omenească apare mai tîrziu, cînd termenul *nomos* e înlocuit prin cel de *thesis* şi cel de *xynthêkê* (vezi Platon, *Cratil*, p. 384 *d*, p. 435 *abc*, etc.) [1].

În versurile 814—819, Hecuba spune că toate ştiinţele sînt inutile, afară de cea care dă puterea de persuasiune, ştiinţă care trebuie învăţată plătind bani grei, spre a atinge cu ajutorul ei orice scop urmărit. Aci Euripide face aluzie clară la învăţătura sofiştilor, dar nu trebuie uitat că Hecuba vorbeşte cu ciudă, aşa că nu înseamnă că am avea aci părerea intimă a lui Euripide. Conducătorul corului observă că „legămintele determină necesităţile, făcînd din duşmani prieteni" (cazul lui Agamemnon faţă de Hecuba) „şi din prieteni duşmani" (cazul Hecubei faţă de Polimestor) (v. 847 : *kai tas anankas hoi nomoi diôrisan).*

Agamemnon concede Hecubei s-o ajute spre a se răzbuna, dar se sfieşte că Grecii îl vor acuza că face aceasta de dragul Casandrei. Atunci Hecuba spune că se va răzbuna singură şi îi dezvăluie planul său. Ea trimite pe o servitoare să-l cheme pe Polimestor şi pe fiii lui la ea. Acesta vine cu copiii şi este atras în cort de către Hecuba, sub pretextul că îi va dezvălui ascunzişul aurului ascuns de Priam la Troia. În interiorul cortului, Hecuba împreună cu prizonierele troiene omoară pe cei

[1] Problema aceasta, foarte importantă pentru istoria cugetării elene, o vom trata într-un studiu intitulat *Physis et Nomos dans l'ancienne sophistique*, care va apare cînd ne va fi dată posibilitatea.

doi copii ai lui Polimestor, iar acestuia îi scot ochii. Astfel e pedepsită lăcomia de aur şi trădarea lui Polimestor faţă de legea ospitalităţii prin uciderea lui Polidor.

Agamemnon, care află de cele întîmplate, ascultă plîngerea lui Polimestor şi apărarea Hecubei, după care el dă dreptate acesteia din urmă. Polimestor prevesteşte atunci moartea Hecubei, care va cădea în mare, şi moartea Casandrei şi a lui Agamemnon, care vor fi ucişi de Clitemnestra.

Din apărarea Hecubei menţionăm vv. 1187—1194 unde ea îşi exprimă dorinţa ca vorba să nu fie mai tare ca fapta. Cine a făcut o faptă bună să fie şi bun la vorbă, iar cine a făcut o faptă rea să fie şi slab la vorbă [1]. Aceasta e adevărata dorinţă a lui Euripide, ca o cauză dreaptă să aibă şi argumentele cele mai puternice spre a ajunge să învingă o cauză nedreaptă care i se opune. Deci cuvintele din vv. 814—819, relevate de noi mai sus, sînt o butadă şi nicidecum nu exprimă părerea poetului nostru tragic.

Cînd Polimestor prevesteşte moartea apropiată a Casandrei, Hecuba scuipă şi spune : „Ţie să ţi se întîmple ceea ce spui !“ (vv. 1275 sq.).

Hecuba e figura cea mai importantă a tragediei de care ne-am ocupat. Oricît de interesantă ar fi Polixena, caracterul ei dintr-o bucată, ca al Macariei, o face neaptă pentru o acţiune tragică cu ramificaţii întinse. Hecuba e aceea care în culmea nenorocirii, cînd pierde pe ultimul ei fiu, Polidor, în loc să fie complet anihilată, găseşte forţe în ea ca să se concentreze toată în vederea răzbunării împotriva ucigaşului Polimestor. Şi această răzbunare e dusă la bun sfîrşit cu o măiestrie desăvîrşită. Hecuba e prin esenţă o mamă pentru care copiii ei sînt totul. E cloşca ce îşi oblăduieşte puii. Pentru ea nu există altceva pe lume decît soarta copiilor ei. Moartea pe care i-o prevesteşte Polimestor o lasă indiferentă. Dar se schimbă lucrurile cînd acelaşi Polimestor prevesteşte

[1] v. 1190, expresia *sathros* în *tous logous einai sathrous* pare a fi un termen tehnic.

moartea Casandrei. Atunci Hecuba, plină de superstiţie, scuipă spre a deturna prevestirea nefastă şi caută s-o întoarcă pe capul lui Polimestor. Unitatea piesei e admirabilă în jurul figurii bătrînei regine a Troiei, prizonieră a aheienilor. Cele două acţiuni care o constituie : sacrificarea Polixenei şi răzbunarea morţii lui Polidor, ne prezintă firea Hecubei sub cele două aspecte esenţiale ale ei : iubirea de copii şi sălbăticia ei cînd e vorba de apărat viaţa sau de răzbunat moartea unora din ei.

Figura Polixenei este mai presus de orice laude. Ea face parte din şirul eroinelor lui Euripide pline de un eroism sublim, cu atît mai impresionante, cu cît tăria lor de caracter se sprijină pe un corp tînăr şi delicat.

Polimestor este un scelerat avid de bani, care din lăcomie de aur e în stare să treacă peste cele mai sfinte legi omeneşti.

Modificînd cu îndrăzneală legendele vechi, Euripide a dat în tragedia *HERACLE* o admirabilă figură a acestui erou care a purificat pămîntul de monştri şi a cărui putere morală e înfăţişată ca fiind tot aşa de mare ca şi vigoarea lui fizică.

Prologul rostit de Amfitrion este puţin antrenant, plin de lungimi, de genealogii interminabile şi obositor. Amfitrion, tatăl pămîntesc al eroului Heracle, Megara, soţia acestuia, şi copiii lor s-au refugiat la altarul lui Zeus pentru a se salva de tiranul uzurpator Licos, care a luat puterea în Teba după ce a omorît pe Creon, tatăl Megarei. Licos atacă în cuvinte pe Heracle absent, care s-a dus în Infern după monstrul Cerber şi nu s-a mai întors. El spune că acesta n-a făcut mare ispravă omorînd hidra de la Lerna şi pe leul din Nemeea, mărginindu-se ca un laş să atace de la distanţă cu arcul şi săgeata, pe cînd adevărată bravură e aceea a hoplitului care stă în rînd şi înfruntă linia purtătorului de lăncii care îl atacă, fără să dea înapoi (vv. 162—164). Acestea se potrivesc bine cu una din definiţiile curajului pe care Platon, în

dialogul *Lahes* (p. 190 *e*), o pune în gura personajului cu același nume, cîteva decenii după Euripide. De altfel, afirmă Licos, el face un act de prudență cînd vrea să omoare pe fiii lui Heracle, căci uzurpînd puterea lui Creon pe care l-a omorît, ar fi o greșeală din partea sa să lase în viață pe viitorii răzbunători ai acestuia.

De la Amfitrion aflăm că Heracle a luat asupra sa muncile grele pentru a obține de la Euristeu reîntoarcerea în patrie a tatălui său prezumtiv, care ucisese pe Electrion și trebuise să se exileze. Sau poate că Hera l-a împins pe Heracle să-și asume aceste sarcini grele, sau acesta a fost silit de Destin (vv. 20 sq.).

Amfitrion îl atacă pe Licos acuzîndu-l de lașitate și relevă meritele strategice ale armei arcașilor, deși nu răspunde direct la acuzațiile lui Licos, cum că arcul ar fi arma lașilor.

Licos se decide să recurgă la un vicleșug spre a îndepărta de altarul lui Zeus pe Amfitrion, pe Megara și pe fiii ei. El ordonă să se facă un foc puternic care să-i silească să iasă din incinta sacră sau să ardă de vii. Astfel credeau grecii că pot evita pedeapsa zeilor, însă de ridicat pe un fugar cu forța de pe altarul unui zeu, ei nu îndrăzneau s-o facă.

Megara, soția lui Heracle, iarăși o demnă soră a Macariei, a lui Alcestis, a Ifigeniei și a Polixenei, se hotărăște să se predea lui Licos împreună cu copiii și cu bătrînul bunic al lor. Ea cere un scurt răgaz spre a intra în palat ca să se gătească cu haine și podoabe, ea și copiii, înaintea morții.

Și Amfitrion se decide să părăsească altarul, nu însă fără a adresa mustrări amarnice lui Zeus : „O Zeus ! Degeaba te-am avut ca tovarăș al patului meu conjugal ! Degeaba te-am numit tată, în comun cu mine, al fiului meu ! Tu-mi erai mai puțin prieten decît credeam. Eu te întrec în mărinimie pe tine, marele zeu, deși sînt un simplu muritor. Eu n-am trădat pe copiii lui Heracle. Tu ai știut să te bagi pe ascuns în culcușul meu și să ți-o însușești pe soția mea fără ca eu să ți-o fi dat, dar

să salvezi pe prieteni nu ştii. Eşti un zeu ignorant, sau firea ta nu cunoaşte ce e dreptatea !" (vv. 339—347). Critica adresată de Amfitrion lui Zeus este aspră şi viguroasă. Aşa ceva n-ar fi trecut peste buzele unui Eschil sau Sofocle. Ultimul vers : „sau eşti un ignorant, sau ţi-e firea nedreaptă", a fost pus în legătură cu doctrina lui Socrate (v. 347 : *amathês tis ei theos, ê dikaios ouk ephys).* Euripide nu este un cugetător servil, nici un eclectic, ci are părerea sa personală despre lucruri. După opinia noastră, ideea lui Amfitrion e că sau Zeus nu ştie ceea ce se întîmplă cu Amfitrion şi cu familia lui Heracle, sau, dacă ştie, atunci nu are sentimentul dreptăţii. Pentru teoria socratică, după care cunoaşterea binelui atrage după sine în mod automat săvîrşirea lui, nu vedem ce loc rămîne aci.

În v. 300, Euripide arată importanţa pe care o atribuie educaţiei. „Trebuie cedat", zice el, „înţelepţilor şi celor cu educaţie aleasă."

Corul cîntă cele douăsprezece munci ale lui Heracle. De la dînsul aşteaptă ai lui salvarea (vv. 348—441).

Vin pe scenă Megara cu cei trei fii ai lui Heracle şi cu Amfitrion, gătiţi pentru moarte. Megara deplînge soarta crudă a ei şi a copiilor. Amfitrion mai invocă o dată pe Zeus, însă tot dînsul spune că acest lucru îl face zadarnic (vv. 498—501). În fine soseşte Heracle din Infern, unde a înfăptuit ultima şi cea mai grea muncă a sa şi a mai readus la lumină şi pe Teseu. De acum soarta lui Licos e pecetluită, şi Heracle îşi promite să facă baie de sînge cu toţi cetăţenii care au făcut răscoala şi s-au dat de partea uzurpatorului. Apoi intră în palat spre a se închina zeilor casnici.

Corul cîntă fericirea de a fi tînăr şi neplăcerile bătrîneţii. În vv. 655 sqq., el face urarea : „Dacă zeii ar avea inteligenţă *(xynesis)*[1] şi înţelepciune *(sophia)* ca a oamenilor, ar dărui oamenilor de treabă, ca semn evident al virtuţilor lor, două tinereţi[2]. Anume, după moarte,

[1] Acest termen îl întîlnim şi în tragedia *Hipolit*, v. 1105.
[2] Compară şi *Hiketidele* lui Euripide, vv. 1080 sqq.

aceştia ar reveni la viaţa sub soare pentru o a doua perioadă, pe cînd vulgul n-ar avea decît o singură viaţă." Modul de a se exprima al lui Euripide e în orice caz curios cînd pune la îndoială inteligenţa zeilor, exprimîndu-şi dorinţa cu condiţionalul ireal. Iarăşi un lucru pe care nu şi l-ar fi permis nici Eschil, nici Sofocle. În continuare, corul cîntă binefacerile Muzelor şi spune că nu se va lăsa niciodată de poezie. În fine preamăreşte pe Heracle, ale cărui munci au făcut sigură viaţa oamenilor, liberîndu-i de teama monştrilor care îi chinuiau (vv. 696—700).

Licos, care revine pe scenă după ce mai înainte o părăsise, intră în palat spre a aduce pe Megara şi pe copiii care întîrzie, dar el e ucis de Heracle.

Corul cîntă un cîntec de proslăvire a zeilor. Vezi vv. 757—759, 772—780, 803—806, 813 sq. : „Zeii încă îndrăgesc dreptatea." Deci toate ieşirile lui Amfitrion contra zeilor şi în special contra lui Zeus sînt anihilate de versurile din acest cîntec de cor pe care le-am indicat. „Care e muritorul lipsit de pietate care mînjeşte pe zei aruncînd vorbe nesocotite către nemuritorii din cer, spunînd că zeii sînt lipsiţi de putere ?" (vv. 757—759). Şi Heracle e lăudat ca fiu al lui Zeus.

Într-un al doilea prolog, rostit de mesagera zeilor, Iris, aflăm de restul acţiunii tragediei. O dată cu terminarea muncilor, Hera capătă deplină libertate de acţiune împotriva lui Heracle. Ea trimite pe zeiţa Turbării *(Lyssa)* spre a inspira o nebunie furioasă lui Heracle, care va ucide pe copiii săi şi pe soţia sa fără să-şi dea seama de ceea ce face. E curios cum zeiţa fără personalitate Iris, care la Homer nu face decît să reproducă textual mesajele pe care le primeşte spre a le transmite mai departe şi dispare după ce şi-a îndeplinit misiunea, la Euripide ia parte vie la acţiunea ce se pregăteşte, pe cînd zeiţa Nebunie *(Lyssa)* rezistă spunînd că fapta Herei nu este cugetată şi sfătuieşte o reexaminare a hotărîrii pe care a luat-o. Comparaţia făcută de unii cu zeul Forţă *(Kratos),* care înlănţuieşte pe Prometeu la Eschil, nu este

potrivită. Zeul Forţă este brutal şi adevărata întrupare a numelui său, ceea ce e şi normal, pe cînd zeiţa Nebunie, care ar trebui să fie încarnarea furiei inconştiente, se prezintă ca rezonabilă şi plină de simţul cumpătării. Astfel de inovaţii sînt familiare lui Euripide.

După obiceiul teatrului grec, omorîrea copiilor de către Heracle are loc în palat, şi faptele lui sînt relatate de un sol care vine pe scenă şi povesteşte corului cele întîmplate. În timp ce pregătea ceremonia de purificare a casei în curtea interioară, după ce omorîse pe Licos, Heracle e apucat deodată de nebunie şi amînă ceremonia pentru a se duce la Micena şi a ucide pe Euristeu, care l-a chinuit cu muncile. După o călătorie imaginară cu carul se crede ajuns în palatul acestuia, şi luînd pe copiii săi drept fiii lui Euristeu îi omoară rînd pe rînd: pe unul cum era ascuns după o coloană, pe celălalt la altarul din mijlocul curţii, iar pe ultimul, pe care Megara îl luase cu ea într-o odaie spre a-l salva, Heracle, după ce sfărîmă uşa, îl străpunge împreună cu mama lui cu o săgeată. Cînd era gata să-l omoare şi pe Amfitrion apare zeiţa Pallas Atena care îl loveşte cu o piatră în piept. Eroul cade într-un somn greu şi e legat de Amfitrion, cu ajutorul celorlalţi curteni prezenţi, de o frîntură de coloană a curţii. Căci între timp tot palatul se prăbuşise sub acţiunea zeiţei *Lyssa*, zeiţa Furiei nebune. Heracle adormit, legat şi cu cadavrele de jur împrejurul lui, e adus pe scenă prin porţile deschise ale palatului pe maşina numită *ekkyklêma*.

Corul deplînge nenorocirea casei lui Heracle şi a eroului care şi-a ucis copiii. Adresîndu-se lui Zeus, el spune: „O Zeus! de ce ai prins atîta ură pe fiul tău, încît l-ai scufundat într-o aşa de mare nenorocire?“ (vv. 1086 sq.).

Heracle se deşteaptă şi, încet încet, află toată nenorocirea care l-a lovit. De trei ori Amfitrion acuză pe Zeus de nepăsarea cu care a privit cum se nenoroceşte fiul său (vv. 1115, 1127, 1135). În v. 1145 ni se spune că Heracle a fost apucat de nebunie tocmai cînd îşi purifica mîinile de omorîrea lui Licos la focul altarului. Deci şi

focul purifică la fel ca apa. Eroul nostru nu vede altă ieşire din nenorocire şi dezonoare decît prin sinucidere. Tocmai atunci însă apare Teseu, domnitorul din Atena, prietenul şi ruda lui, astfel încît trebuie să-şi amîne hotărîrea. Heracle îşi acoperă capul spre a nu mînji prin vederea sa de ucigaş pe prietenul pe care îl iubeşte şi îl stimează şi de dragul căruia a stat atîta timp în Hades spre a-l aduce la lumina soarelui (vezi v. 619).

Teseu e adînc impresionat de nenorocirea ce s-a abătut asupra prietenului şi binefăcătorului său care l-a salvat din Hades. El îl roagă să-şi descopere faţa şi chiar îi ridică *peplos*-ul cu care îşi acoperise capul. Heracle îl întreabă că de ce îi descoperă obrazul mînjit de crimă ca să fie văzut de soare. Teseu răspunde că un muritor nu poate mînji pe un zeu (v. 1232). Prin această afirmaţie, el se ridică deasupra credinţei comune a vechilor greci. Am văzut în nenumărate rînduri cum zeii evită mînjirea pe care ar produce-o contactul cu un criminal sau cu un mort. Vezi Euripide, *Alcestis,* vv. 22 sq., *Hipolit,* vv. 1437 sqq. — Eschil, *Eumenidele,* v. 474. — Sofocle, *Edip rege,* vv. 1415 sqq., unde Creon ordonă ca Edip, ucigaşul involuntar al tatălui său Laios, să fie dus în interiorul palatului spre a nu mînji vederea soarelui, a zeului Helios. Nici de mînjirea sa proprie nu se sinchiseşte Teseu, nu prin faptul că n-ar crede în ea, el fiind un simplu muritor, dar din prietenie pentru Heracle.

Cînd Teseu spune că nenorocirea lui atinge cerul prin mărimea ei, Heracle proferă o ameninţare către zei (v. 1241)[1] şi adaugă : zeul e arogant, de aceea e şi el arogant faţă de zei (v. 1243). Eroul nostru nenorocit îşi mai exprimă o dată hotărîrea de a se sinucide (v. 1247). Teseu însă îl sfătuieşte să renunţe la această idee care ar fi demnă numai de un om de rînd. Eroul, luptătorul neîmblînzit, binefăcătorul omenirii, Heracle nu trebuie să aibă astfel de gînduri. Grecia îi interzice acest lucru.

[1] În v. 1241, corectura dată de Parmentier, a lui *katthanein* în *kai thenein,* pare justă, căci altfel nu s-ar explica ceea ce spune Teseu în v. 1242, cum că Heracle ameninţă pe zei.

Heracle într-o lungă cuvîntare îi expune lui Teseu toată viața și faptele sale. Acest lung discurs este un aspru rechizitoriu contra zeilor și contra lui Zeus în special, tatăl său după legendă. Mai întîi, tatăl lui pămîntesc, Amfitrion, pentru a lua de soție pe Alcmena, care avea să fie mama lui Heracle, a comis un omor, ucigînd pe Electrion, tatăl acesteia. Și Heracle remarcă cu un profund simț moral : „Dacă temelia familiei nu e bine zidită, atunci fatalmente urmașii vor cădea în nenorocire" (vv. 1261 sq.). Apoi, trecînd la tatăl său divin, el zice : „Zeus — oricare ar fi acel Zeus — procreîndu-mă pe mine, a provocat dușmănia Herei împotriva mea" (vv. 1263 sq.). Și adresîndu-se lui Amfitrion, Heracle îi spune ca să nu se mîhnească de faptul că vorbește de Zeus ca de tatăl său, căci el, în locul lui Zeus, îl consideră pe dînsul ca pe tatăl său (vv. 1264 sq.), acestea fiind rostite de Heracle cu ciudă împotriva lui Zeus. După aceea el vorbește de muncile pe care le-a îndurat din cauza dușmăniei Herei. Ultima încercare însă trimisă de ea, uciderea copiilor și a soției, depășește marginile îndurării lui. El nu poate rămîne la Teba, unde a comis omorurile groaznice, nici la Argos, în patrie, nu se poate întoarce. Iar a trăi ca exilat, fugar, privit cu scîrbă de toată lumea, el, binefăcătorul Greciei, nici situația aceasta nu o poate accepta. Acum zeița Hera poate jubila că a reușit să-i distrugă pînă în temelii existența. „Și cine să se mai roage la o astfel de zeiță ? Ea, care din gelozie *(phthonousa)* contra lui Zeus, fiindcă acesta a legat dragoste cu o femeie, a nimicit pe binefăcătorul Greciei, deși nu avea nici un fel de vină" (vv. 1255—1310).

Teseu dă dreptate lui Heracle : „Nici un muritor, ba chiar nici un zeu nu are parte de fericire fără amestec, dacă poveștile rapsozilor nu sînt mincinoase. N-au avut zeii întreolaltă legături amoroase reprobate de lege ? Nu și-au pus în lanțuri pe părinți ca să le ia domnia ? Și totuși ei locuiesc în Olimp și își poartă cu ușurință greșelile" (vv. 1313—1319). Critica aceasta a moravurilor divinităților tradiționale ale elenilor la Euripide ne aduce

aminte de critica zeilor antropomorfi la Xenofan (fr. 11, 15, 16. Diels-Kranz, ed. 5), şi la Heraclit (fr. 5, 14, 15, Diels-Kranz, ed. 5). Dar poetul tragic nu reproduce în mod servil ideile în această privinţă ale celor doi filozofi din Colofon şi din Efes.

Teseu îi oferă lui Heracle ospitalitate şi îl invită să vină cu dînsul la Atena unde îi va purifica mîinile de mînjirea produsă prin omorurile comise (v. 1324 : *ekei cheras sas hagnisas miasmatos),* apoi îi va dărui şi parte din posesiunile sale. După moarte, Heracle va primi onoruri şi sacrificii pe altare de piatră din partea poporului atenian.

În răspunsul său, Heracle, contrar atitudinii de pînă acum, îşi face o idee înaltă de zei : „Eu cred", zice el, „că zeii n-au legături amoroase nepermise ; n-am socotit şi nici n-am crezut vreodată că ei pun cătuşe la mîini şi că se tiranizează unul pe altul. Zeul nu are nevoie de nimic, dacă e într-adevăr zeu. Afirmaţiile contrare sînt născociri josnice ale cîntăreţilor" (vv. 1341—1346). Versurile 1345 sqq. învederează o concepţie înaltă despre divinitate, asemănătoare cu cea a marilor filozofi presocratici : Xenofan (fr. 23—26), Heraclit *(passim),* Parmenide (vezi fr. 8, v. 9 sqq., Diels-Kranz), Empedocle (fr. 27—29, 134, Diels-Kranz), asemănare în spirit şi nu în cuvinte.

Acum Heracle a ajuns la concluzia că sinuciderea e o faptă de om laş. El îşi va conteni dorinţa de moarte (v. 1351) şi se va supune destinului (v. 1357). Pe Amfitrion, tatăl său, îl îndeamnă să-i îngroape copiii după riturile funerare, onorîndu-i cu lacrimi. Căci legea îi interzice lui Heracle aceasta : să plîngă asupra propriilor sale victime (v. 1361). Apoi eroul mult încercat îşi ia cu o duioşie impresionantă rămas bun de la copii şi de la soţie, precum şi de la pămîntul Tebei pe care îl va părăsi pentru totdeauna. Bătrînul Amfitrion, care urmează să rămînă singur, îl întreabă pe fiul său : „Dar pe mine cine mă va îngropa ?" Heracle îi răspunde că după ce va fi îngropat copiii, să vină la dînsul la Atena.

Sprijinit pe Teseu, zdrobit de durere şi nenorociri, Heracle ia drumul Atenei. Ultimele lui cuvinte sînt următoarele : „Cine preţuieşte bogăţia şi puterea mai mult decît un prieten bun este un smintit" (vv. 1425 sq.).

Figura lui Heracle din tragedia lui Euripide cu acest nume este de o noblețe şi elevaţie morală demne de puternicul şi bravul erou care a purificat pămîntul şi marea de monştri, devenind binefăcătorul Greciei : această notă personală pe care o aduce Euripide îi arată geniul tragic în toată splendoarea lui. Ce contrast cu Heracle din *Trahinienele* lui Sofocle, unde urletele lui de suferinţă, violenţa şi neînţelegerea faţă de blînda Deianira au ceva dezgustător, cel puţin pentru noi modernii. Deşi într-o situaţie analogă cu Aiax, Deianira, Iocasta din Sofocle, Heracle al lui Euripide trece peste prima sa idee de a se sinucide şi se hotărăşte să suporte nenorocirea rămînînd în viaţă. Şi în această hotărîre îşi arată tăria de caracter. Poate că Euripide cunoştea o tradiţie după care Heracle s-ar fi iniţiat în mistere la Eleusis (Apolodor, *Bibliotheca,* II, 5, 12, p. 88, ed. Wagner). Acestea nu permiteau sinuciderea, după cum ne învaţă în chip minunat Platon, în dialogul *Fedon* (p. 61 c sqq. Vezi expresia *ou themiton* care semnifică interdicţia religioasă. Şi Euripide întrebuinţează cuvintele *ha mê themis,* v. 1341, însă în alt ansamblu).

E adevărat că fără ospitalitatea lui Teseu cu greu putea găsi Heracle un loc onorabil sub soare. Pe cînd Aiax şi Deianira nu pot rămîne în viaţă fără dezonoarea cea mai profundă, deşi fapta lui Heracle e mult mai gravă decît cea a lui Aiax.

Amfitrion este o figură simpatică de bătrîn inimos, dar neputincios din cauza vîrstei înaintate. Asemenea bătrîni se mai întîlnesc destul de des în teatrul lui Euripide. Amintim pe Iolaos din *Heraclizii* şi pe Peleu din *Andromaca.* Amfitrion îşi iubeşte cu duioşie nepoţii şi nora, dar are mai ales o iubire gingaşă faţă de fiul său Heracle, a cărui paternitate o împarte cu Zeus. Mai cu seamă faţă de acesta are cuvinte aspre de mustrare,

fiindcă se dezinteresează de soarta crudă a fiului său. Acuzaţiile sale faţă de stăpînul zeilor şi al oamenilor le proferă fără nici un înconjur. Este de relevat însă şi iubirea duioasă a lui Heracle faţă de tatăl său legal. Într-un moment de revoltă, eroul nostru declară că se sinchiseşte prea puţin de Zeus, tatăl său divin, şi nu recunoaşte ca tată decît pe Amfitrion.

Megara, soţia lui Heracle, e o fiinţă de treabă şi curajoasă, una din acele eroine slabe la trup, dar mari la inimă, pe care le afecţionează în mod deosebit Euripide.

Teseu e omul desăvîrşit, un monarh cu vederi largi, un prieten fără asemuire, devotat, generos, plin de pietate înaltă faţă de zei şi primitor faţă de oameni.

Avem deci în *Heracle* una din cele mai interesante şi mature tragedii ale lui Euripide.

. . . . . .

Prologul tragediei *HIKETIDELE* este rostit de Etra, soţia lui Egeu, fiul lui Pandion, şi mama lui Teseu. Acţiunea se petrece la Eleusis, unde Etra a venit să aducă sacrificii zeiţelor Demeter şi Core, dădătoarele roadelor pămîntului. Aci găseşte pe mamele eroilor argieni căzuţi la cele şapte porţi ale Tebei. Cu ele se află şi Adrast, socrul lui Polinice, care pornise campania argivă împotriva Tebei. Ele imploră ca supliante ale zeiţelor pe Etra să intervină pe lîngă fiul ei Teseu spre a obţine de la tebani fie prin tratative, fie cu război (v. 25 : *ê logoisin ê doros rômêi,* cf. v. 347) corpurile fiilor căzuţi în luptă în faţa porţilor şi a căror restituire o refuză tebanii.

Teseu soseşte chemat de Etra, şi într-o lungă convorbire stihomitică cu Adrast află de cele întîmplate. De ce s-a pus acest schimb de vorbe în legătură cu metoda socratică a dialogului, nu ştim [1]. Mai repede ne gîndim să punem acest fel de dialog rapid în legătură cu

[1] Vezi H. Grégoire, în (ediţia tragediei, *Stychomythiai* sînt schimburi de vorbe între două personaje din care fiecare rosteşte cîte un vers.

metoda sofistă de expunere numită *kata brachy dialegesthai,* consistînd în întrebări şi răspunsuri scurte, pe care a pus-o în evidenţă cu o remarcabilă pătrundere Eugène Dupréel [1].

Adrast termină implorarea sa cu o ieşire violentă împotriva spartanilor : „Spartanul e crud şi plin de înşelăciune. În alte privinţe e meschin şi fără putere" (vv. 187 sq. Textul zice „Sparta". Noi am redat cu „spartanul"). Vina pe care şi-o atribuie Adrast este că a dat crezare şi interpretat greşit nişte oracole. Apoi a mai fost antrenat de elanul necugetat al tinerilor din jurul său.

Teseu îi respinge implorarea. În răspunsul pe care el îl dă avem cea mai frumoasă teodicee, în spirit eschilean. Acest lucru ne arată varietatea geniului lui Euripide şi greşeala de a face din tot ce pune el în gura personajelor convingeri personale ale lui. Teseu, ca erou şi rege, e întruparea pietăţii faţă de zei şi a supunerii faţă de părinţi. El mai este rege democrat în sensul celei de a doua jumătăţi a secolului al V-lea, şi Euripide nu se sinchiseşte de anacronism.

Iată ce spune în esenţă Teseu : el e de un optimism sănătos şi afirmă că suma binelui în viaţă depăşeşte pe cea a relelor. Zeii i-au liberat pe oameni din starea de bestialitate sădind în ei inteligenţa *(synesis)* şi dîndu-le darul vorbirii. Apoi le-au dat hrana făcînd să crească grîul, le-au dat vestmintele pentru a se apăra de frig, i-au învăţat navigaţia pentru schimbul produselor şi ştiinţa manticii prin foc, măruntaie şi păsări. Oamenii însă se cred mai inteligenţi ca zeii şi se laudă cu aceasta. Adrast poartă vina de a fi ascultat de un oracol obscur interpretîndu-l greşit şi şi-a luat ca gineri doi străini din care unul, Polinice, provenea dintr-o familie mînjită de crimă. Astfel şi-a nenorocit familia. Apoi n-a ascultat de oracolele limpezi ale lui Amfiaraos care îl sfătuia să se abţină de la campania nenorocită contra Tebei. În

[1] *La légende socratique et les sources de Platon,* Bruxelles, 1922 *(Fondation Universitaire de Belgique),* pp. 63—100.

schimb a ascultat de tinerii ambiţioşi şi fără scrupule care l-au împins la acest război (vv. 195—249).

Abia după ce intervine mama lui Teseu, Etra, acesta acceptă să ajute pe supliante fie cu vorba, fie cu fapta, nu însă fără a consulta mai întîi poporul liber atenian, pe care îl comandă ca un monarh cu vederi largi (vv. 349—357). Vezi şi aprecierea înaltă a Etrei despre poporul atenian (vv. 321—323) şi disprețul ei pentru cel cadmeean (vv. 329 sqq.).

Soseşte un crainic din Teba care întreabă care e stăpînul cetăţii cu care să poată vorbi. Teseu răspunde că Atena n-are stăpîn, ci cetăţenii ei sînt oameni liberi. El face un elogiu al democraţiei (vv. 404—408), la care crainicul din Teba răspunde cu o critică acerbă a demagogiei (vv. 410—425). Teseu replică făcînd o critică biciuitoare a tiraniei (vv. 429—455). Oricît de frumoase ar fi aceste discuţii şi replici, ele nu sînt potrivite într-o tragedie, a cărei acţiune e oprită pe loc de ele. Desigur, Euripide a cedat gustului publicului grec din timpul său, care găsea o deosebită plăcere în asemenea discuţii în contradictoriu.

În fine crainicul îşi spune misiunea cu care a fost însărcinat. El cere ca Teseu să izgonească pe Adrast şi pe mamele argivilor morţi sub zidurile Tebei şi să evite în modul acesta războiul cu cadmeenii. Totul e presărat cu maxime mai mult sau mai puţin interesante. Vv. 486 sqq. : „Noi cunoaştem din două argumentări pe cea mai valabilă“ (*dyoin ... logoin ton kreissona* : vezi asonanţa cu faimoasa formulă sofistică). Înţeleptul trebuie să iubească pe copiii săi, pe părinţi şi patria (vv. 506 sqq.). Şi prudenţa *(promêthia)* este un act de curaj.

Teseu respinge cererile tebanilor. Dacă el cere cadavrele argienilor omorîţi în luptă spre a-i îngropa, aceasta o face din respect pentru legea comună tuturor grecilor (vv. 524 sqq. : *Panhellênôn nomon,* cf. vv. 671 sq.), căci, continuă Euripide făcînd nişte consideraţii filozofice, „fiecare lucru care a ajuns la lumina (vieţii) trebuie

să se întoarcă acolo de unde a venit : suflarea în eter, iar corpul în pămînt" (vv. 531—536). „Viaţa noastră e o luptă" (v. 550 : *palaismath'hêmôn ho bios).*

În stihomitia care urmează, crainicul îi spune lui Teseu : „Obişnuiţi să vă ocupaţi de prea multe lucruri, tu şi cetatea ta". Iar Teseu răspunde : „Cetatea cu caznă multă îşi dobîndeşte multă prosperitate" (v. 576 sq.). Aceste versuri ne amintesc de vorbele lui Democrit : ‚Cine vrea să fie fericit nu trebuie să se ocupe de multe lucruri" (fr. 3, Diels-Kranz, ed. 5 : *„ton euthymeisthai mellonta chrê mê polla prêssein).* Vedem deci că Euripide nu e de această părere. Deviza lui e contrară celei a filozofului din Abdera : prin caznă multă la fericire multă.

Teseu termină cu următoarele cuvinte : „Un singur lucru îmi doresc : să am cu mine zeii care hărăzesc victoria... Curajul nu e de nici un folos, dacă zeul nu-l asistă pe om" (vv. 594—597).

Corul mamelor argive îşi exprimă şi el veneraţia şi încrederea în zei. „Afirmi că zeii sînt drepţi. Cine alţii decid sorţii ? Zeii au mari deosebiri de vederi faţă de cele ale oamenilor ! ... Pedepsirea *(dika)* atrage pedepsire, iar omuciderea, omucidere. Zeii acordă muritorilor un răgaz în rele, decizia finală însă e în mîna lor" (vv. 610—617).

După un oarecare timp de la plecarea lui Teseu în luptă vine un sol care vesteşte victoria atenienilor şi cumpătarea lui Teseu care s-a mărginit să recupereze cadavrele, deşi putea nimici toată cetatea tebanilor, şi îl laudă pentru acest lucru (vv. 726 sqq.).

Corul mamelor îşi exprimă credinţa în zei (v. 732 : *theous nomizô)* la auzul veştii victoriei lui Teseu, lucru curios, cînd acest gest la Eschil şi la Sofocle este de la sine înţeles şi n-ar trebui să fie nevoie de o reafirmare. Acest lucru dovedeşte îndoielile de care era chinuit Euripide, nu atît în existenţa zeilor, cît cu privire la intervenţia lor neîntreruptă într-un spirit de dreptate. Iar Adrast invocă pe Zeus : „O Zeus ! Degeaba se spune că

oamenii au raţiune. De tine depindem noi şi săvîrşim ceea ce doreşti tu !" (vv. 734 sqq.). Şi cuvintele lui ultime sînt interesante de reţinut : „O muritori uşuratici. Voi întindeţi arcul mai mult decît e nevoie, şi pentru dreptate suferiţi neascultînd de prieteni, ci supunîndu-vă împrejurărilor. Iar voi, cetăţi, care aţi putea să evitaţi nenorocirile, vă aplanaţi conflictele nu prin discuţii paşnice, ci alegeţi calea armelor ucigătoare !" (vv. 744—749).

Solul mai povesteşte modul cum Teseu, în persoană, s-a ocupat de îngroparea morţilor după bătălie, dîndu-le ultimele onoruri cuvenite lor. Prin aceasta se arată încă o dată pietatea fără de seamăn a domnitorului Atenei. Sînt aduse pe scenă cadavrele şefilor argieni recîştigate de Teseu, iar corul mamelor şi Adrast plîng moartea lor după obiceiul elen cu multă violenţă, ceea ce e şi conform cu gustul publicului care lua parte la spectacolele teatrale.

La cererea lui Teseu, care a sosit şi el între timp, Adrast face elogiul fiecăruia din şefii argieni ale căror cadavre stau în faţa lor, elogiu funebru care devenise un obicei în Grecia pe la mijlocul secolului al V-lea. E o reeditare a descrierii şefilor din *Cei şapte contra Tebei* de Eschil, dar cu respectabile diferenţe şi chiar intenţii polemice. De altfel, elogiul la Euripide se face din partea opusă : a argienilor, pe cînd Eschil prezenta pe scenă tabăra tebanilor, descendenţi ai lui Cadmos.

Elogiul făcut de Adrast se termină cu aprecieri despre educaţia bună care dă omului ruşinea de faptele urîte, ceea ce caracterizează pe omul curajos. Deci bravura se poate învăţa, dar nu în sensul socratic, ci ca un exerciţiu care, cu vîrsta, devine o a doua natură (vv. 911—917).

Teseu decide să-l îngroape separat pe Capaneu care a fost ucis de fulgerul lui Zeus, iar ceilalţi să fie arşi pe un rug comun. Căci cine era ucis de trăsnet era considerat ca sacru de vechii greci (vv. 934 sqq.).

Într-un scurt episod, Euadne, tînăra soţie a lui Capaneu, apare pe vîrful unei stînci şi se aruncă, spre a fi arsă

de vie împreună cu cadavrul soţului ei, în rugul pregătit pentru acesta [1]. Ea face parte din acele eroine dragi lui Euripide, slabe în puteri fizice, dar inegalabile în putere sufletească. Sacrificiul ei, desigur, nu are rostul aceluia al Macariei, al Polixenei sau al Ifigeniei. De aceea episodul e foarte scurt. În schimb, starea ei de exaltare mistică iese din obiceiurile specimenelor poporului elen şi ne aduce aminte de martirele creştine.

Tatăl Euadnei, Ifis, apare pe scenă şi se tînguieşte amarnic de moartea copiilor săi. El şi-a pierdut mai înainte fiul, pe Eteoclos (a nu-l confunda cu Eteocle din Teba, fiul lui Edip), unul din şefii argieni, şi acum a pierdut-o şi pe fiica sa, de ale cărei mîngîieri şi duioşii va fi lipsit pentru restul vieţii. „Nimic nu-i mai dulce pentru un tată bătrîn decît o fiică", zice el. „Sufletul fiilor e mai măreţ, dar mai puţin dulce pentru mîngîieri" (vv. 1101 sqq.).

Vin copiii eroilor argieni morţi sub zidurile Tebei, purtînd urnele cu osemintele părinţilor lor. Mamele acestora şi copiii lor bocesc jalnic pierderea fiilor şi taţilor lor. Expresia durerii lor, minunat redată, se prelungeşte prea mult în această tragedie, şi aşa prea încărcată de tînguiri funebre. Dacă n-ar fi valoarea intrinsecă a acestor versuri, desigur ar trebui să spunem că Euripide depăşeşte justa măsură şi limitele bunului-gust. E detaliul pitoresc care sugrumă, diluează ideea centrală, care oricum lipseşte aici. Aşa ceva nu se întîlneşte la Eschil.

---

[1] Aceasta ne aduce aminte de obiceiul brahmanilor indieni care ardeau de vie soţia pe rugul soţului decedat, obicei barbar contra căruia englezii au avut de dus o luptă aprigă la care s-au asociat şi indieni luminaţi ca Rajah Rammohun Roy. Vezi şi moartea voluntară prin ardere pe un rug a brahmanului Calanos care a impresionat aşa de profund pe Alexandru cel Mare. Vezi Arrian, *Anabasis*, VII, 3 ; Plutarh *Viaţa lui Alexandru*, c. 69 etc. Vezi şi Richard Fick, *Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod (Nachrichten von der Gesellsch, der Wissensch, zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl. Fachgruppe III, N.F., Bd. II, Nr. 1), 1938.

În fine, apare zeița Atena, care sfătuiește pe Teseu să nu concedieze pe fiii și mamele eroilor argieni morți fără a le lua un jurămînt de credință, al cărui rit îl descrie pe larg. Teseu mulțumește zeiței pentru acest sfat și pleacă cu Adrast spre a aduce la îndeplinire actul jurămîntului.

Piesa *Hiketidele*, cu caracterul ei politic, cu discuțiile interminabile, are o acțiune lîncedă. Abia episodul Euadnei introduce un element tragic în piesă. Tînguirile din această tragedie ocupă un loc prea mare, și arta lui Euripide abia reușește să nu le facă prea obositoare și monotone.

Tragedia *ION*, al cărei erou e eponimul ionienilor și al atenienilor, conține o bogată colecție de mituri și legende de dată nu prea veche, unele luate de Euripide așa cum le-a găsit, altele modificate de dînsul, și constituie o preamărire a cetății zeiței Atena. Totuși nu trebuie exagerate tendințele politice și patriotice din piesă, făcînd din ele esențialul. Euripide e un mare artist și dramaturg, iar valoarea operei sale consistă în primul rînd în redarea caracterelor și desfășurarea lor în acțiune. În personajele principale ale piesei care sînt: Ion, Creuza, Xutos și un bătrîn servitor al Creuzei, Euripide ne-a dat niște admirabile figuri omenești, pline de viață și de realism, trasate cu mult simț al caracterului lor.

În prolog, zeul Hermes povestește cum, de mult, Apolon a sedus-o pe Creuza, fiica regelui Erehteu din Atena, și apoi a părăsit-o lăsînd-o însărcinată. După ce ea a născut un fiu, l-a expus spre a evita rușinea, iar Hermes a adus copilul la Delfi. Acesta a crescut mare chiar în templul tatălui său divin.

Între timp, Creuza s-a măritat cu Xutos, un metec valoros care a căpătat-o de soție pentru meritele sale față de cetate și a ajuns rege în Atena. Dar căsătoria lor a rămas sterilă, spre marea mîhnire a celor doi soți.

De aceea ei se duc la Delfi spre a cere lui Apolon să aibă un copil.

Ion a crescut mare în templul lui Apolon. El nu ştie cine-i sînt părinţii şi îşi petrece timpul în serviciul exterior al locaşului divin, curăţind pavajul, ornînd cu ramuri încăperile şi introducînd în templu pe vizitatori. El e cast şi pur, toată iubirea şi atenţia lui fiind concentrate în zeul Apolon, al cărui servitor el este. Scena de pe la început în care Ion face rînduială în faţa templului şi goneşte, ameninţîndu-i cu arcul şi cu săgeata, păsările ce se apropie de templu şi ar putea murdări curtea şi treptele, dojenindu-le cu naivitate, este de toată drăgălăşia (vv. 106 sqq., 154 sqq.).

Întîlnirea lui cu Creuza e foarte duioasă. Mama şi fiul nu se cunosc. O simpatie subită însă se creează între Ion care nu-şi cunoaşte părinţii şi Creuza care nu ştie ce s-a întîmplat cu fiul său, de dorul căruia lîncezeşte. Durerile lor comune îi unesc pe aceste două fiinţe aşa de apropiate una de alta fără să ştie. În orice caz, Ion e foarte mirat de acuzaţiile Creuzei împotriva lui Apolon, cum că ar fi sedus-o şi apoi părăsit-o pe o prietenă a ei — aşa prezintă lucrurile, din pudoare, Creuza — după ce a lăsat-o însărcinată. Ion găseşte că zeul a avut o conduită nedreaptă, dacă s-a purtat astfel (v. 355). Şi corul mustră pe Apolon pentru nedreptatea comisă faţă de acea femeie (vv. 384 sq.).

Între timp a venit şi Xutos, care rămăsese în urmă spre a consulta oracolul lui Trofonios (vv. 393 sqq., 405 sqq.). Acesta n-a vrut să anticipeze proorocirea lui Apolon, l-a asigurat însă că nu va pleca de la Delfi fără copil.

Ion e foarte impresionat de acuzaţiile necontenite pe care „străina" le aduce contra zeului iubit de el, Apolon (vv. 436 sqq.), pentru faptele lui de seducător fără scrupule. Dacă zeii ar ajunge să dea socoteală de legăturile lor amoroase ilicite şi să plătească pentru nedreptăţile comise, atunci s-ar goli tezaurele templelor lui Apolon, Zeus şi Poseidon, zice Ion (vv. 444—451).

Acestea ne aduc aminte de critica zeilor cu pasiuni şi vicii omeneşti la Xenofan. În acelaşi timp vedem însă că Euripide găseşte formule noi, personale, pentru a exprima critica sa.

Xutos iese din templu după ce a consultat oracolul şi se aruncă de gîtul lui Ion, numindu-l fiul său iubit. Ion e foarte mirat şi contrariat de efuziunile străinului, pe care îl ia drept un smintit. Xutos însă îi relevă prooroc-irea lui Apolon, după care primul om pe care îl va întîlni Xutos la ieşirea din templu este fiul său, şi acesta a fost Ion. Tînărul vrea să ştie cine e mama sa, sau dacă a crescut din pămînt. Xutos răspunde că nu cresc copii din pămînt, ironie şăgalnică a lui Euripide faţă de credinţa mîndră a atenienilor autohtoni, cum că ei ar fi crescut din pămînt. Patriotismul nu împiedică pe grec să-şi ironizeze anumite pretenţii nefondate, după cum credinţa şi veneraţia zeilor nu-l împiedică să rîdă de ei cînd sînt prezentaţi în situaţii caraghioase de poeţii comici, cum e îndeobşte cazul cu zeul Dionisos şi cu Heracle. Xutos presupune că Ion e produsul unei legături amoroase trecătoare pe care a avut-o cu o menadă a lui Bachus cu ocazia unei sărbători a zeului la care a luat şi dînsul parte, el însuşi fiind în stare de ebrietate.

Xutos îi oferă lui Ion să vină cu dînsul ca să-i moştenească tronul şi bogăţiile. Ion însă ezită să părăsească templul şi pe zeul în serviciul căruia a fost aşa de fericit. De la oameni el se aşteaptă la necazuri. În Atena, fiind fruntaş al cetăţii prin poziţia socială a tatălui său, el va fi invidiat. Căci oamenii nu suportă superioritatea unui alt om (v. 597). Aceeaşi idee este exprimată într-o formă genială de Heraclit din Efes (fr. 121, Diels-Kranz, ed. 5). Şi Euripide însă e original în exprimarea ei. El, Ion, va fi tratat de cetăţenii Atenei ca fiul unui intrus şi ca un bastard. Dînsul se mai teme de duşmănia Creuzei, femeia fără copii, cînd va vedea că Xutos are un fiu. Să fie rege, iarăşi nu găseşte că e ceva plăcut. El regretă să se despartă de templul unde se bucura de răgaz pentru meditaţie, răgaz (v. 634 : *scholê)* atît de apreciat de

Facultatea de Filologie CLUJ — BIBLIOTECA —

vechii greci, şi unde era iubit de preoţi şi de vizitatori. Aci, legămîntul omenesc *(nomos)* şi natura *(physis),* în acelaşi timp *(hama),* îi dădeau putinţa să fie drept faţă de zeu (vv. 643 sq.). Aceste două versuri, extrem de importante, dovedesc iarăşi că împerecherea „legămînt" şi „natură" *(nomos-physis),* stabilită de sofişti, nu reprezintă în sofistica veche contemporană cu Euripide o opoziţie, ci este o cuprindere a întregii întinderi a realului : domeniul material exprimat prin *physis,* „natura", şi domeniul spiritual exprimat prin *nomos,* „legămînt".

Xutos îl decide pe Ion să-l urmeze fără să spună că e fiul său. Cu timpul el o va îmblînzi pe Creuza ca să-l considere ca şi pe un fiu. Xutos însă hotărăşte să dea mai întîi fiului său un ospăţ, aşa cum se făcea la naştere, şi el îi dă numele de Ion *(iôn),* care înseamnă „cel ce vine", ca unuia care a venit primul în întîmpinarea tatălui său cînd ieşea din templul lui Apolon.

Cei doi pleacă să prepare ospăţul, iar pe scenă vin Creuza şi un bătrîn servitor credincios ei. Corul femeilor dezvăluie Creuzei cele întîmplate între Xutos şi Ion, cu toată interdicţia severă a lui Xutos. Creuza e extrem de mîhnită şi vede ultima ei speranţă de a avea un fiu spulberîndu-se. Bătrînul ei servitor o sfătuieşte să se răzbune pe Xutos şi pe Ion. Într-o „admirabilă monodie", „una din capodoperele lui Euripide" (H. Grégoire), Creuza dezvăluie păcatul comis de Apolon faţă de ea şi expunerea copilului născut din această uniune. Plină de delicateţe şi de şovăieli, ea se decide să spună tot adevărul faţă de bătrînul servitor şi de cor, descriind scena violului. Ea îl acuză pe Apolon de răul pe care i l-a făcut (vv. 885 sq., 894 sqq., 912 sqq.).

Versul 969, rostit de Creuza : „Astfel se prezintă lucrurile muritoare. Nimic nu rămîne pe loc" *(ouden en tautôi menei)* este o amintire a lecturilor lui Euripide din Heraclit (vezi Platon, *Cratil,* p. 402 *a:* „Totul se mişcă, şi nimic nu rămîne pe loc", *panta chôrei kai ouden menei).*

Bătrînul propune Creuzei să se răzbune pe Apolon dînd foc templului (v. 974). Creuza refuză să comită o

astfel de nelegiuire. Atunci bătrînul îi oferă ca să-l ucidă pe Xutos. În amintirea clipelor fericite trăite cu el, ea ezită. În fine, servitorul îi propune să-l omoare pe Ion, ceea ce ea acceptă, şi anume otrăvindu-l. Cu sîngele Gorgonei strins într-o brăţară a Creuzei, bătrînul pleacă să facă el acest lucru, deşi forţa picioarelor sale abia îl susţine (compară pe Iolaos din *Heraclizii*). Corul e plin de aprehensiuni sumbre şi se teme că dacă lovitura nu reuşeşte, stăpîna lui va trebui să moară, să treacă într-o altă formă de viaţă (v. 1067 : *eis allas biotou kateisi morphas*). Peste puţin vine un servitor pe scenă şi anunţă că Apolon, văzînd pericolul, zădărniceşte executarea planului, iar delfienii o condamnă pe Creuza ca să fie lapidată (v. 1112. Mai departe însă e vorba ca ea să fie aruncată de pe o stîncă, v. 1268). Servitorul crede că Apolon a făcut aceasta pentru ca templul său să nu fie mînjit de omor. El i-a inspirat lui Ion să verse în timpul ospăţului cupa cu vin otrăvită, dată lui de servitorul Creuzei drept libaţie pentru zei, iar o porumbiţă care bea din vinul vărsat moare în spasme. De aci descoperirea complotului Creuzei.

Vine pe scenă Ion mîniat şi vrea să prindă pe Creuza care, dîndu-şi seama de pericol, s-a refugiat la altarul zeului Apolon. Ion este în modul acesta împiedicat de a pune mîna pe Creuza. El, respectiv Euripide, critică dreptul de azil care se acordă în mod egal omului cumsecade şi criminalului.

Din templu apare Pitia, care vine să-şi ia rămas bun de la Ion. Ea aduce sub braţ coşul în care a fost expus Ion cînd s-a născut, spre a-i servi la identificarea mamei sale. El se miră că profetesa lui Apolon i-a ascuns atîta vreme acest obiect, dar ea îi spune că aceasta a fost voinţa zeului. Un moment, Ion ezită să ia coşul şi ar vrea să-l consacre zeului de frică, spre a nu-şi descoperi o obîrşie joasă din partea mamei. Pînă la urmă însă se decide să ia obiectul, spunînd că „nu pot scăpa de ceea ce mi-e sortit" (v. 1388 : *ta gar peprômen'ouch hyperbaiên pot'an*). Dar Creuza a recunoscut coşul în care a expus

copilul născut din împreunarea ei cu Apolon. Ea părăseşte altarul spre bucuria lui Ion care crede că acum poate pune mîna pe ea. Zadarnic caută Creuza să-l convingă pe Ion că el e fiul ei. Abia după ce descrie cele trei obiecte ce se află în coş : o tunică *(peplos)* cu o broderie de începătoare, o amuletă de aur reprezentînd şerpi care se punea de gîtul noilor născuţi şi o coroană din frunzele măslinului sacru, primul pe care zeiţa Atena l-a sădit pe pămîntul Aticii, ale cărei frunze nu se veştejesc niciodată, descriere care se adevereşte la deschiderea coşului, Ion se convinge că străina care voia să-l omoare e în adevăr mama sa. Ei se îmbrăţişează cu dragoste şi fericire.

Dar Ion vrea să ştie cine e tatăl său. Afirmaţia Creuzei cum că Apolon e tatăl lui, el o primeşte cu multă îndoială. Atunci apare zeiţa Pallas Atena. Ion se sperie şi spune : „Să fugim, mamă, spre a nu vedea făptura divinităţii, ce nu ne e îngăduit s-o vedem" (vv. 1551 sq.: *mê ta daimonôn horômen, ei mê kairos esth' hêmas horân).* Iarăşi vechea credinţă primitivă, răspîndită la multe popoare, după care muritorul care vede pe zei sau duhurile trebuie să moară.

Zeiţa Atena spune că a fost trimisă de Apolon, care n-a îndrăznit să vină în persoană de teama mustrărilor Creuzei pentru faptele lui trecute. Ea confirmă că zeul din Delfi e tatăl lui Ion. Acestuia ea îi promite o progenitură vestită. El va avea patru fii, din care îşi vor lua obîrşia patru seminţii pline de faimă : Geleoţii, Hopleţii, Argazii şi Egicorii. Din Creuza şi Xutos se vor naşte Doros, străbunul dorienilor, şi Aheos, care va domni peste ţinutul învecinat cu Rion. Dar Creuza şi Ion să nu-i ia lui Xutos credinţa că el e tatăl acestuia. Creuza retrage toate mustrările pe care le-a adus lui Apolon, cum că şi-a lăsat să moară fiul, şi e fericită că nu mai e femeia sterilă de mai înainte.

Ultimele cuvinte ale zeiţei Atena adresate Creuzei sînt programatice, cel puţin pentru un anumit aspect al teodiceei lui Euripide : „Meriţi laudă că ţi-ai schimbat gîndul şi că îţi arăţi recunoştinţa faţă de Apolon. Hotă-

rîrile zeilor sînt cam întotdeauna pline de zăbavă. Dar pînă la sfîrşit ele nu rămîn ineficace" (vv. 1614 sq.). Iar corul completează : „Cînd nenorocirile se abat pe casa cuiva, omul trebuie să nu piardă respectul în zei şi să aibă curaj. Căci pînă la sfîrşit cei buni vor avea răsplata meritată, iar celor răi din născare nu le va merge niciodată bine" (vv. 1619—1622).

Piesa *Ion* a lui Euripide, ca şi *Alcestis* şi *Heraclizii*, are un sfîrşit bun, fericit. Acest lucru e contrar tradiţiei tragediei şi apropie pe *Ion* de drama romanţioasă în genul lui Shakespeare, sau, mai aproape în timp de Euripide, de comedia nouă a lui Menandru, pe care pare a o fi influenţat. Elementul politic patriotic joacă un rol important, dar nu preponderent. În primul rînd, Euripide, care e un mare dramaturg, ne-a dat o acţiune plină de varietate şi de neaşteptat, recunoaşteri false (Xutos-Ion) şi veritabile (Creuza-Ion), încercări de ucidere (Creuza pe Ion, Ion pe Creuza), care toate se rezolvă într-o armonie finală. În al doilea rînd, Euripide ne-a dat o fixare de caractere care e remarcabilă : Creuza apare în acţiunea antemergătoare ca o fecioară delicată şi pudică, iar mai tîrziu ca o femeie nefericită care şi-a pierdut pe unicul fiu, iar acum e sterilă, spre dezolarea sa şi a soţului său, ambii nevisînd altceva, după obiceiul adînc înrădăcinat elen, decît un fiu care să le perpetueze fiinţa şi să le moştenească averea. Ion este un tînăr naiv şi curat, crescut într-un mediu ferit de orice conflicte cu oamenii, un călugăr fără asceză şi fără eroismul renunţărilor care acresc sufletul şi deformează caracterul. El e o fericită întrupare a nevinovăţiei naturii cînd e lăsată să se dezvolte în voie într-un mediu curat, prielnic. Xutos e un naiv, îngîmfat, dar bun în fond. Bătrînul e un servitor devotat, redus însă ca orizont şi mărginit.

Desigur, pentru problema sensului tragediei umane, pasajul cel mai de interes e teodiceea finală. Crede Euripide în cele ce spune, cum că justiţia divină e lentă, dar se realizează cu certitudine ? După părerea noastră, da. Atunci cum se împacă acest fel de a vedea cu pa-

sajele extrem de numeroase din alte tragedii unde zeii sînt acuzaţi că se dezinteresează de dreptate, ba încă mai mult, fac ei înşişi nedreptăţi ? Teodiceea din finalul lui *Ion* să fie o creaţie *ad hoc* a lui Euripide, pornită din caracterul romanţios şi sfîrşitul fericit al piesei ? Şi aci credem că teoria noastră despre natura credinţelor religioase contradictorii şi a convieţuirii lor în aceeaşi conştiinţă şi în acelaşi eu omenesc poate singură da o soluţie satisfăcătoare [1]. Care este omul, oricît de credincios ar fi, care în faţa nedreptăţilor flagrante, al căror aspect nu rămîne cruţat nimănui, să nu aibă o clipă de ezitare şi de îndoială în justiţia divină ? Şi care om în adevăr credincios nu trece în clipa următoare peste tentaţia diabolică şi declară totuşi dreptatea dumnezeiască valabilă, deşi ea purcede de multe ori cu încetineală şi vine pe căi întortocheate ? Acesta credem noi că e cazul la Euripide. El n-are religiozitatea lui Eschil, care nu cunoaşte aceste clipe de ezitare şi de îndoială, nici a lui Sofocle, care trece peste faptele cele mai evidente fără să-şi mînjească sufletul cu îndoieli. Euripide e însă filozoful meditativ, plin de cugetarea elenă în floare pe timpul său, e un cunoscător al sofiştilor, şi ca atare, atitudinea lui plină de îndoieli şi de reveniri e cu prisosinţă explicabilă. Aceste consideraţii le socotim suficiente aci, rezervîndu-ne tratarea problemei în mod mai amplu şi în ansamblu la finele studiului despre tragedia lui Euripide.

Trebuie să mai relevăm şi ultimele cuvinte ale dramei, care sînt pronunţate de cor : „Cînd nenorocirile se abat pe casa cuiva, omul nu trebuie să piardă respectul în zei şi să aibă curaj. Căci pînă la sfîrşit cei buni vor avea răsplata meritată, iar celor răi din născare nu le va merge niciodată bine." Ele dovedesc un optimism robust la Euripide, cel puţin în *Ion*, pe cînd de obicei, în

[1] Vezi *Le monde homérique, Essai de protophilosophie grecque*, Paris, 1934, p. 37 sq. Mai vezi şi articolul nostru *De ce a fost condamnat la moarte Socrate ?* publicat în *Revista de Filosofie*, Bucureşti, 1942, p. 219.

celelalte drame, poetul nostru apare ca un pesimist, un om dezgustat de slăbiciunile şi răutăţile omeneşti, pe care le-a explorat în toată adîncimea lor.

TROIENELE fac parte dintr-o trilogie care aparţine în întregime ciclului troian, cu piesele *Alexandros, Palamede* şi *Troienele.* Totuşi ar fi o greşeală să se creadă, cum au făcut unii învăţaţi, că am avea aci la Euripide, prin excepţie, o trilogie de genul eschilean. Singura lor legătură, după fragmentele şi informaţiile pe care le putem culege despre primele două piese pierdute, este ciclul căruia ele toate aparţin. De altfel, nici *Troienele* n-au o acţiune unică, bine conturată, nici vreun erou sau vreo eroină de prim plan, ci sînt constituite din tablouri izolate, aruncate pe scenă unul după altul, cu legătură destul de laxă între ele, lăsînd însă toate la un loc o impresie profundă de dezastrul ce-l suferă o cetate cucerită şi distrusă. Toată acţiunea nu e lipsită de aluzii politice şi patriotice, ceea ce e lucru firesc la un elen. Totuşi preamărirea e a învinşilor, şi nicidecum a învingătorilor. Cu totul alta e concepţia în *Perşii* lui Eschil. Şi în *Iliada,* figura cea mai ireproşabilă, cel puţin din punctul de vedere al omului modern, este Hector, şi nicidecum Ahile sau vreun alt erou grec. Desigur, sălbăticia cu care era purtat războiul complex peloponesiac : distrugerea pînă în temelii a cetăţilor greceşti de către greci, uciderea tuturor bărbaţilor valizi, vînzarea ca sclave a femeilor elene de către eleni [1] a impresionat adînc pe poetul filozof, al cărui suflet trebuie să fi fost mîhnit de aceste orori fără rost şi fără de folos. Amintirea acestor procedee neuzitate între cetăţi de origine elenă trebuie să fi inspirat tablourile sumbre puse pe scenă de Euripide, care nu vede cum astfel de acte sălbatice pot avea un sfîrşit bun şi fericit pentru cei ce le comit.

[1] Vezi soarta oribilă a cetăţilor Melos (Tucidide, V, 116, 4), Torone (Tucidide, V, 3, 3—6), Scione (Tucidide, V, 32, 1).

Poseidon şi zeiţa Atena spun prologul. Cum piesa nu are o acţiune propriu-zisă, nici prologul nu prea are ce să ne spună. Din dialogul dintre cele două divinităţi aflăm un lucru interesant : zeiţa Atena e mîniată pe greci, deoarece Aiax a răpit cu forţa din templul ei pe Casandra, iar grecii nu l-au pedepsit pentru această nelegiuire. De aceea ea se uneşte cu Poseidon pentru a le pregăti o reîntoarcere amarnică în patrie. În vv. 95 sqq., Poseidon dă sensul şi atmosfera care planează asupra scenelor care urmează : „Nebun e acela dintre muritori care nimiceşte cetăţile, templele şi mormintele sacre ale celor răposaţi, dîndu-le pustietăţii. Căci el însuşi va pieri peste puţin timp".

Tragedia începe cu lamentaţiile sfîşietoare şi patetice ale Hecubei, regina bogatei Troia care fumegă în fundul scenei. Hecuba a pierdut tot ce avea : copiii, soţul, tronul, bogăţiile. Corul troienelor captive se tînguie şi el de soarta crudă a reginei şi a sa proprie (vv. 98—234).

Vine Taltibiu, crainicul grecilor, spre a vesti soarta prizonierelor troiene : Casandra va deveni soaţa în secret a lui Agamemnon care s-a îndrăgostit de ea. Andromaca revine fiului lui Ahile. Polixena a fost destinată serviciului mormîntului lui Ahile. În cuvinte învăluite Taltibiu anunţă pe Hecuba că fiica ei a scăpat de grijile pămînteşti şi că de aci înainte e fericită (vv. 268, 270). Iar bătrîna Hecuba a fost sortită să fie sclava lui Ulise, pe care ea îl declară că e cel mai mîrşav dintre oameni.

Casandra iese din cort cu o făclie aprinsă, făclia nunţii ei lugubre cu Agamemnon, pe care, după ritul elen al cununiei, trebuia s-o poarte mama ei, Hecuba. Ea prevesteşte moartea lui Agamemnon şi propria sa moarte sub toporul ucigaş al Clitemnestrei. Troienele se vor bucura de prăbuşirea casei Atrizilor care le-au nimicit cetatea şi ucis bărbaţii. Mamei sale îi prevesteşte că va muri pe locurile unde se află, iar Ulise va rătăci timp de zece ani pe mări şi cu grele suferinţe va ajunge singur acasă. Casandra pleacă cu Taltibiu spre a se cununa cu Agamemnon, ambii sortiţi Infernului. Hecuba cade la

pămînt şi îşi plînge tragicul destin : pierderea tronului, soţului şi a tuturor copiilor. „Nu socotiţi pe nimenea fericit înainte de a fi murit" (vv. 509 sq.), zice ea, idee care de la Solon încoace revine atît de des în poezia greacă. Corul descrie căderea Troiei făcînd un tablou viu al celor petrecute : calul de lemn, uciderea troienilor pe altarele zeilor, captivitatea troienelor.

Andromaca e adusă pe scenă pe un car. Ea ţine în braţe pe Astianax, fiul ei şi al lui Hector, ultimul vlăstar al Troiei. Într-un duet jalnic, Andromaca şi Hecuba deplîng soarta lor şi a Troiei. Mînia zeilor (vv. 597 sq. : *dysphrosynaisi theôn)* din cauza lui Paris, care a scăpat de moarte cînd era mic, fiind expus, ca Edip, spre a pieri, a provocat nimicirea Troiei. În aceste versuri se marchează foarte probabil subiectul primei piese din trilogie, *Alexandros*, care nu ni s-a păstrat.

Andromaca, în accente pline de delicateţe şi noblеţe care pot susţine comparaţia cu neuitata scenă din cîntul VI al *Iliadei* lui Homer sau cu cele din *Andromaca* lui Racine, deplînge soarta lui Hector, a lui Astianax şi a sa. De la Andromaca află Hecuba că Polixena a fost sacrificată pe mormîntul lui Ahile. Bătrîna mamă înţelege abia acum cuvintele enigmatice ale lui Taltibiu şi se tînguieşte jalnic. Dar Andromaca spune că moartea e preferabilă unei vieţi de chinuri şi umiliri. A nu exista e la fel cu a muri. Polixena e acum ca şi cînd n-ar fi văzut niciodată lumina soarelui : ea a murit şi nu mai ştie de nenorocirile care au lovit-o (vv. 636—642). În privinţa raporturilor sale cu noul său stăpîn, Andromaca spune : „Se zice că o singură noapte e suficientă pentru a muia adversitatea unei femei faţă de culcuşul unui bărbat. Infamă femeia care, lepădîndu-şi soţul anterior, iubeşte pe un altul într-un nou culcuş" (vv. 665—668). Cuvîntul *xynesis*, inteligenţă, aşa de afecţionat de Euripide, revine de trei ori într-un scurt interval (vv. 672, 674, 682). Vine Taltibiu care anunţă pe Andromaca de decizia grecilor ca fiul ei Astianax să fie aruncat de pe un turn al Troiei, şi o sfătuieşte să cedeze cu demnitate şi să se ferească

de a blestema pe greci (iarăşi teama elenilor de blestem, care îşi declanşează în mod automat realizarea !), căci altfel cadavrul lui Astianax va rămîne neînmormîntat, pradă păsărilor şi animalelor sălbatice (vv. 734 sqq.). Despărţirea mamei de fiul ei, singura comoară pe care o mai avea, este de un patetic unic, comparabil numai cu scena similară din *Medeea*. La Andromaca însă sentimentele sînt pure şi fără acel amestec monstruos din sufletul ucigaşei Medeea. Iată traducerea versurilor celor mai frumoase : „O, copilul meu ! Tu plîngi ? Îţi dai seama de nenorocirea ta ? De ce, strîngîndu-ţi mîinile, te ţii de rochia-mi ca un pui ascuns sub aripa mea ? Nu poate veni Hector, apucîndu-şi lancea veştită, să iasă din pămînt spre a-ţi aduce mîntuirea ! Nu mai sînt rude ale tatălui tău, şi nici putere frigiană ! Vei cădea, fără milă aruncat de sus, într-un salt groaznic frîngîndu-ţi gîtul, şi îţi vei da ultima suflare ! O, îmbrăţişare tinerească aşa de dragă mamei tale ! O, mireasmă dulce a corpului tău ! Zadarnic te-am hrănit la sînu-mi în scutecele tale ! Zadarnice au fost chinurile mele şi zadarnic m-am istovit muncind de dragul tău ! Iar acum, şi niciodată după aceea, sărută pe mama ta, cuprinde pe născătoarea ta, aruncă-ţi braţele de gîtul meu, lipeşte-ţi buzele de ale mele“ (vv. 749—763).

Apoi, cu mîndrie şi resemnare, îşi oferă fiul spre a fi luat de greci şi aruncat de pe turn.

După acestea vine pe scenă Menelau spre a-şi lua soţia, pe frumoasa Elena, care se află printre captivele troiene. El e hotărît s-o ucidă pentru fărădelegea comisă. E deosebit de interesantă ieşirea Hecubei faţă de Zeus : „O, sprijinitorule al pămîntului [1] şi care îţi ai locul pe pămînt, oricine ai fi, deşi greu de conceput, Zeus, fie că eşti necesitatea firii *(ananke physeos)* sau raţiunea muritorilor *(nous brotôn)* [2], te voi adora. Căci tu cîrmuieşti viaţa muritorilor în conformitate cu dreptatea, păşind pe cărări tăcute“ (vv. 884—888). Hecuba e încîntată că Elena va primi pedeapsa meritată, şi ea se obligă să o acuze (v. 907 : *dos tous enantious logous*), în timp ce soţia necredincioasă încearcă să se apere. În împerecherea „necesitatea firii“ şi „raţiunea muritorilor“ credem că avem iarăşi faimosul cuplu *physis-nomos* al vechilor sofişti, care epuizează întregul domeniu al realului, sesizîndu-i cele două aspecte fundamentale : material şi spiritual.

[1] Vezi Anaximene (la Aëtius, III, 15, 8 = *Doxogr. Graeci*, 380).

[2] Vezi *nous*-ul lui Anaxagora.

Elena spune că prima vinovată a nenorocirilor întîmplate e Hecuba care a născut pe Paris, apoi păstorul care l-a expus pe acesta şi nu l-a omorît. La judecata lui Paris, Atena îi promitea acestuia cucerirea Eladei, Hera domnia asupra Frigiei şi a graniţelor Europei. Zeiţa Kypris i-a promis pe Elena. Deci, învingînd Afrodita, prin nenorocirea Elenei a fost salvată Grecia de pieire, aşa că ea merită o coroană şi nicidecum moartea.

Hecuba atacă pe Elena spunînd că nu e adevărat ceea ce aceasta afirmă despre zeiţe. Hera n-a putut să-şi dorească un soţ mai de seamă decît Zeus, iar Pallas Atena, care a cerut şi a obţinut de la tatăl său să rămînă veşnic fecioară, tot n-a putut lua în serios concursul de frumuseţe. Cît priveşte pe Afrodita, ea n-a avut nevoie să coboare din cer spre a o antrena pe Elena, ci aceasta a plecat de bunăvoie cu Paris, atrasă de frumuseţea acestuia şi de aurul şi luxul Frigiei.

Menelau ordonă ca Elena să fie dusă pe corabia cu care va traversa marea spre a fi lapidată de poporul său. Hecuba îi dă un ultim sfat : Menelau să nu se urce pe aceeaşi corabie cu Elena, căci „nu există îndrăgostit care să nu revină în dragoste“ (v. 1051).

După un cîntec jalnic al corului apar Taltibiu şi cîţiva soldaţi care aduc corpul neînsufleţit al lui Astianax şi scutul lui Hector. Hecuba trebuie să execute în grabă riturile funerare asupra cadavrului lui Astianax pentru a putea pleca spre Grecia cu ultima corabie care a mai rămas. Scutul e destinat să primească în groapă corpul neînsufleţit al fiului lui Hector.

Tînguirea Hecubei e de toată frumusețea. Mai întîi se adresează scutului și apoi lui Astianax în cuvinte demne de cele mai frumoase pagini scrise de Euripide. Ce teamă putea inspira nefericitul copil grecilor ? Cum putea el reface Troia cînd nu mai există troieni ? Ce epitaf ruşinos pentru greci se poate pune pe mormîntul lui ? „Pe copilul acesta l-au omorît argienii, fiindcă se temeau de el !" Și Hecuba termină cu cuvintele : „Nebun muritorul care, crezînd că fericirea e statornică, se bucură de ea. Norocul are toane, la fel ca omul uşuratic. El sare de aci acolo, și același om nu e norocos tot timpul" (vv. 1203—1206).

Versurile 1209 sqq. conțin o uşoară critică și desconsiderare a jocurilor atletice și hipice. Una mai aspră o vom întîlni într-un fragment din tragedia *Autolicos*.

Mai departe Hecuba spune că, după părerea ei, morților le e indiferent dacă cineva are o înmormîntare mai bogată. Aceasta este ambiție goală a celor vii (vv. 1248 sqq.). Iarăși o idee puțin elenică la liber-cugetătorul Euripide.

Taltibiu vine cu mulți ofițeri care au misiunea de a incendia complet Troia înainte de a o părăsi. Captivelor și Hecubei le ordonă ca la auzul trompetei să se prezinte la corăbii spre a se îmbarca. Scena este de un patetic impunător și impresionant. Bătrîna Hecuba se îndreaptă cu pașii tremurînzi, ca o halucinată, spre Troia arzîndă spre a-și lua un ultim rămas bun. Ea este însă împiedicată de Taltibiu și oamenii lui. Urmează o invocare lugubră a morților — a soților și a copiilor — din partea captivelor troiene și a Hecubei care lovesc cu pumnul în pămîntul patriei spre a chema morții. Incendiul mistuie resturile Troiei, iar citadela ei se prăbuşeşte cu zgomot. La sunetul trompetei care se aude, captivele se îndreaptă spre corăbii după o ultimă tînguire.

Tragedia *Troienele* este o preamărire a învinșilor. Toată noblețea și tăria de suflet este de partea lor, pe cînd grecii se prezintă ca sălbatici și fără inimă, în urma beției victoriei. Hecuba e figura centrală care rămîne

pe scenă de la începutul pînă la sfîrşitul piesei şi dă o coeziune scenelor disparate care se perindă în faţa noastră. Toată drama este o biciuitoare lecţie de clemenţă, umanitate şi moderaţie dată grecilor, arătîndu-se tocmai contrariul lor. Desigur, patriotismul elen avea de ce să fie jignit de această luare de atitudine a lui Euripide. De aceea, credem noi, la concursul ţinut, un poet necunoscut, Xenocle, a luat premiul întîi, pe cînd trilogia lui Euripide a obţinut premiul al doilea.

Se poate uşor vedea cît de diferită e piesa lui Euripide de tragedia *Perşii* a lui Eschil. Acesta, prezentînd în scenă pe învinşi, a exaltat plin de tact şi de bun-gust pe învingători, pe greci. Euripide însă face ca toată simpatia şi admiraţia spectatorilor să meargă de partea învinşilor, barbarilor, troienilor. Uşor putea da Euripide o interpretare a înţelesului tragediei umane în sens eschilean. Dacă n-a făcut-o, e că această preocupare îi era străină. Mai curînd vede el în suferinţa omenească un produs al hazardului, al acelei *tychê* care din cînd în cînd şi destul de des se bagă şi răstoarnă buna orînduire şi cîrmuirea dreaptă a lui Zeus.

Astfel avem în *Troienele* lui Euripide una din tragediile cele mai apte de a produce acea purificare a patimilor de care vorbeşte Aristotel, cu ajutorul sentimentelor de milă şi de groază pe care le insuflă spectatorilor.

IFIGENIA ÎN TAURIDA este una din cele mai cunoscute şi desăvîrşite piese ale lui Euripide. Problemele relative la cultul unei zeiţe Ifigenia şi a zeiţei Artemis sub diferitele ei hipostaze adorate în Atica (Brauronia, Tauropole, nume care a produs confuzia cu cultul din Taurida etc. vezi vv. 1453—1457), precum şi aportul original al lui Euripide în dezvoltarea legendelor nu ne interesează aci.

Prologul searbăd al tragediei e pronunţat de Ifigenia. Zeiţa Artemis a scăpat-o în momentul sacrificării ei în Aulida substituind o căprioară. În schimb, a transpor-

tat-o prin văzduh în Taurida, făcînd-o preoteasă în templul ei unde se sacrificau toţi străinii care abordau acele maluri ale Pontului Neprimitor de oaspeţi (*axeinos* [1], vezi vv. 124 sq., 218 sq., 253, 341, 395 : *axenon ep'oidma*, 438, 1388).

Ifigenia are repulsie faţă de aceste sacrificii omeneşti pe care le cere zeiţa, tace însă de teama ei (v. 36 sq.). Ea a visat un vis pe care îl interpretează ca anunţînd moartea lui Oreste, singurul ei frate şi pe care ea îl iubeşte din toată inima.

Oreste şi Pilade ajung pe aceste meleaguri neospitaliere. Primul spune că a venit aci trimis fiind de un oracol al lui Apolon pentru a răpi statuia străveche a zeiţei Artemis, de care se zicea că e căzută din cer (v. 87 sq.) [2]. Poate că e vorba de o piatră-meteor cu o vagă asemănare omenească ? Un meteor căzut la Aigos Potamoi a fost cauza unor consideraţii îndrăzneţe şi de o genială anticipaţie din partea lui Anaxagora din Clazomene. Acesta a declarat că astrele sînt de natura pietrelor şi au devenit luminoase, incandescente, din cauza vitezei lor de rotire (Diogenes Laërtios, II, 10).

Cei doi prieteni se îndepărtează de pe scenă, în care timp vin Ifigenia şi corul de fecioare elene bocindu-l pe Oreste pe care îl presupun că a murit, şi aduc libaţii pentru sufletul lui.

În lamentaţia Ifigeniei e interesant pasajul în care se spune că zeul Helios, soarele, şi-a schimbat direcţia de mişcare, şi-a schimbat orbita (vv. 193—195 : *allaxas d'ex hedras... Helios)* [3]. Aceasta ar fi o versiune mai veche

[1] După Boisacq, *axeinos* ar fi o transcriere a cuvîntului iranian *Axshaêna*, care înseamnă „negru", „vînăt închis". Pentru transformarea în *euxeinos*, vezi mai sus, p. 45, n. 2. În tragedia *Rhesos* a unui poet anonim avem *Euxenos pontos* (vv. 428 sq.), contrar denumirii lui Euripide.

[2] Vezi şi v. 977 sq. : *diopetes agalma*, v. 986 : *ouranion bretas*, v. 1384 : *ouranou pesêma.*

[3] Vezi şi v. 616 : *Hêliou metastasin.* Aluzie directă la mitul legat de cearta lui Atreu şi Tieste, vezi Platon, *Politicul*, pp. 268 *e* — 269 *a*.

a mitului de care vorbeşte Platon în *Politicul* (pp. 269 *a*—274 *e*), după care soarele şi planetele din perioadă în perioadă îşi inversează mersul pe cer [1].

Ifigenia condamnă purtarea tatălui ei Agamemnon care a vrut s-o sacrifice dintr-o rătăcire mintală (v. 211 : *patrôiâi lobâi)*, Euripide adoptînd atitudinea lui Eschil din *Agamemnon*, contrarie celei a lui Sofocle în *Electra*. Dar în *Ifigenia în Aulida*, eroina lui Euripide e mai îngăduitoare şi supusă faţă de tatăl ei.

Vine un văcar care anunţă cum au fost prinşi doi străini ce urmează a fi sacrificaţi zeiţei Artemis. Unul din văcari, zărindu-i şezînd pe o stîncă, crezu că sînt doi zei şi le trimise o invocare, presupunîndu-i a fi zeul Palemon, fiul Leucoteei, sau cei doi Dioscuri sau copiii zeului Nereu. Dar un sceptic, *„un esprit fort"* cum ar zice francezul (v. 275 : *mataios)*, îndrăzneţ din nelegiuire *(anomiâi thrasys)*, spuse că sînt doi muritori pitiţi de teamă. De părerea lui fură cei mai mulţi. Oreste, apucat de furii, crezînd că e urmărit de Eriniile Clitemnestrei, face un mare măcel printre boi, înroşind marea de sîngele lor. Apoi, după o luptă grea şi aprigă cu toţi văcarii şi oamenii din împrejurimi adunaţi contra lor, Oreste şi Pilade sînt prinşi şi duşi în faţa regelui Toas, care ordonă ca ei să fie sacrificaţi pe altarul zeiţei Artemis. Ei sînt aduşi în faţa Ifigeniei care trebuie să-i consacre în vederea sacrificiului.

Pe cînd altădată ea îndeplinea acest oficiu cu repulsie, de rîndul acesta, de cînd crede că Oreste a murit, ea este ostilă străinilor căzuţi în nenorocire. Ea îşi aduce încă o dată aminte de sacrificiul oribil la care a fost supusă cînd tatăl ei Agamemnon era executorul. Zadarnic l-a apucat de bărbie şi de genunchi în semn de implorare, cerîndu-i îndurare, în timp ce la Argos, în credinţa

[1] Vezi lucrarea noastră *Études de philosophie présocratique I : Héraclite d'Éphèse*, Cernăuţi, 1933, pp. 36—59. Dacă concluziile noastre sînt juste, atunci Euripide ar putea fi inspirat şi de doctrina lui Heraclit. Ideea e de altfel veche. Vezi Herodot, II, 142, cu privire la opinia egiptenilor.

că ea se mărită cu Ahile, poporul şi curtenii serbau căsătoria ei. Atitudinea faţă de tatăl ei rămîne aceea de aspră mustrare.

În ceea ce priveşte sacrificiile umane care se aduc pe altarul Artemidei din Taurida, ea nu crede că ele sînt cerute de zeiţă. Aceasta nu admite ca un muritor care a vărsat sîngele unui om sau a atins cu mîinile o femeie care a născut sau un cadavru să se apropie de altarul ei, necum să fie omorîte fiinţe omeneşti pe altarul ei. Ifigenia nu crede nici în poveştile cu Tantal, care ar fi oferit zeilor un ospăţ din cărnurile fiului lui. „Căci", zice ea, „nu pot admite ca o divinitate, oricare ar fi ea, să poată fi rea" (vv. 380—391).

Urmează un cîntec de cor din care citărn versurile următoare : „Unora inteligenţa *(gnôma)* nu le procură fericirea, pe cînd alţii se trezesc în mijlocul ei" (vv. 419 sq.).

Ifigenia se interesează de evenimentele din Argos şi din jurul războiului Troiei, punînd întrebări lui Oreste. Acesta e foarte mirat de interesul preotesei fecioare pentru afacerile din Argos şi pentru familia domnitoare de acolo. Ea află că Oreste e în viaţă, dar că rătăceşte pe mări şi prin ţări, şi conclude că visul ei a fost mincinos. Nici zeii cei cuminţi, zice Oreste gîndindu-se la Apolon, şi nici visele nu sînt veridice. „Lumea divină, ca şi cea omenească, e plină de dezordine" (v. 572 : *polys taragmos en te tois theiois eni).* El, Oreste, s-a dus spre pieire, fiindcă a ascultat de oracole.

Ifigeniei îi vine în gînd să scape pe unul din cei doi prieteni spre a duce o scrisoare din partea ei la Argos unei rude scumpe ei. Ea se gîndeşte la fratele ei Oreste, pe care nu l-a recunoscut încă. Acesta însă refuză să plece şi propune să fie trimis Pilade. După un schimb de vorbe generoase între cei doi prieteni rămîne stabilit să plece Pilade, iar Oreste să fie sacrificat pe altarul zeiţei Artemis. Firesţe, Ifigenia nu ştie cu cine are de-a face şi că urmează să sacrifice pe fratele ei scump căruia vrea să-i trimită scrisoarea la Argos.

Ifigenia se duce să aducă scrisoarea, asigurîndu-l pe Oreste, străinul necunoscut ei, că nu trebuie s-o considere ca avînd sentimente dușmănoase față de el (v. 637 : *to mentoi dysmenes mê'mou labèis).* Aceasta ne aduce aminte de faimoasa litotă din *Cid*-ul lui Corneille. Cimena îi spune lui Rodrigue pe care-l iubește, cu toate că i-a omorît pe tatăl ei : *„Va, je ne te haïs point"*. Firește, tragicul împrejurărilor e mult mai puternic la Corneille.

Oreste iarăși acuză pe Apolon că l-ar fi amăgit prin proorocirile lui și că l-a dus la pieire (vv. 711 sqq.). Pilade îl îndeamnă să se abțină de a face astfel de aprecieri, întrucît nenorocirea în mod brusc se poate încă transforma în fericire.

Din lectura scrisorii pe care a adus-o Ifigenia, Oreste vede că ea este sora sa. Aceasta însă mai e încă sceptică, pînă ce detaliile pe care le dă Oreste și pe care nu le putea cunoaște decît el o fac să-l recunoască și ea la rîndul ei, și îl îmbrățișează cu drag. Scena între frate și soră e plină de duioșie și e compusă cu o artă măiastră.

Oreste povestește pățaniile sale după ce a omorît pe mama sa Clitemnestra. El numește Eriniile „Zeițele nenumite" (v. 944 : *anônymoi theai).* Aci, spre deosebire de Eschil (vezi *Choeforele),* Euripide împarte zeițele în două grupe : unul care a acceptat verdictul Areopagului și celălalt care nu s-a supus sentinței de achitare a lui Oreste și îl persecută mai departe. Spre a scăpa de această urmărire, Apolon l-a îndemnat pe protejatul său să navigheze pînă în Taurida, de unde să aducă în Atica statuia străveche a zeiței Artemis și să-i înființeze cultul la Halai (vv. 976—982, 1452).

Ifigenia caută să salveze cu orice preț pe fratele ei, chiar dacă ea nu se va putea salva și pe sine, deoarece ramura bărbătească e mai prețioasă pentru perpetuarea familiei decît cea femeiască (vv. 1005 sq.). Oreste spune că nu o va părăsi pe Ifigenia dacă e prinsă și că va muri împreună cu ea. Dar profeția lui Apolon îi dă speranța că vor scăpa amîndoi.

Ifigenia găseşte vicleşugul să spună lui Toas că cei doi străini nu pot fi sacrificaţi zeiţei, deoarece sînt impuri, mînjiţi de crimă, şi că ea trebuie să purifice şi statuia zeiţei care a fost mînjită de apropierea celor doi criminali.

Oreste îşi întreabă sora dacă ea sau cineva altul va purta statuia spre a o transporta la locul de purificare. Ifigenia spune că numai ea singură va avea de dus statuia, căci ea e sacră, pe cînd ceilalţi muritori pot avea vreo mînjire. În orice caz, Euripide consideră statuia ca de dimensiuni nu prea mari şi nu prea grea pentru a putea fi transportată de tînăra fecioară.

Vine Toas, regele locului, care vede piedestalul statuii golit şi pe Ifigenia cu statuia zeiţei în braţe. Stratagema tinerei fecioare reuşeşte pe deplin. Aci sînt fixate ideile vechilor greci cu privire la mînjirea religioasă-rituală şi la purificare. Ifigenia duce statuia zeiţei sub cerul liber spre a o îndepărta de contactul cu crima (v. 1177 : *semnon g'hyp'aither', hôs metastêsô phonou).* Purificarea de mînjire se putea face cu apa izvoarelor sau a mării. Căci „marea spală toate impurităţile oamenilor", zice Ifigenia gîndindu-se la impuritatea rituală (v. 1192 sq. : *thalassa klyzei panta t'anthrôpôn kaka).* Ifigenia ordonă ca cei doi străini să aibă mîinile legate şi să li se acopere faţa cu o tunică spre a nu mînji flacăra soarelui, a zeului Helios (v. 1207). Ea mai îndeamnă pe Toas să ordone ca poporul său să stea în ziua aceea în casă, ca să evite mînjirea care vine de la străinii criminali (vv. 1210 sq.). Templul sacru al zeiţei va trebui purificat cu torţa, adică prin foc (v. 1216). Cînd cei doi străini mînjiţi de crimă vor ieşi din templul în care au intrat, Toas trebuie de asemenea să-şi acopere faţa spre a nu atrage mînia zeilor asupra sa (vv. 1217 sq. : *mê palamnaion labô).* Mînjirea criminalului se spală cu sînge de miei nounăscuţi, care se sacrificau cu această ocazie (vv. 1222 sqq., cf. Heraclit, fr. 5, Diels-Kranz). Miasma care e ataşată şi se degajă din criminal e deosebit de periculoasă pentru preoţii care deservesc divinitatea, pentru cel ce e pe

punctul de a contracta o căsătorie şi pentru femei însărcinate (vv. 1226 sqq.).

În cîntecul de cor următor se povesteşte cum Gaia, zeiţa pămîntului, supărată pe faptul că Apolon izgonise pe fiica sa Temis din scaunul profetic al lui *(Pitô)* a început să facă proorociri oamenilor prin visele trimise lor de ea în timpul somnului, iar Apolon nu putea face nimic cu profeţiile sale. Atunci el se duse şi imploră pe Zeus şi obţinu de la acesta ca Gaia să înceteze cu profeţiile făcute prin vise, şi astfel scaunul profetic al lui Apolon reveni la preţ şi fu onorat (vv. 1259 sqq.).

Soseşte un sol care vesteşte lui Toas cele întîmplate. Purificările Ifigeniei au fost o înşelăciune. Ea a profitat de ocazie spre a îndepărta pe soldaţii lui Toas, pretextînd că acţiunile rituale de purificare nu trebuie a fi văzute de profani (v. 1342 : *ha mê chrên eisoran).* Şi consecinţele unei asemenea încălcări sînt grave : moartea pentru cel ce priveşte ceea ce e interzis de a fi văzut, astfel încît soldaţii speriaţi se ţin departe de locul purificării.

Între timp, Oreste cu Pilade şi Ifigenia cu statuia zeiţei se îmbarcă pe corabie pentru a pleca în Elada. Toas dă ordin ca să pornească toată lumea pe mare şi pe uscat în urmărirea şi prinderea fugarilor. Apare însă zeiţa Atena pe *theologeion* şi anunţă pe Toas că tot ce s-a întîmplat e conform cu voinţa ei şi ordonă ca el să se supună şi să înceteze urmărirea. De asemenea, el să trimită acasă în Grecia şi fetele care constituie corul. Toas se supune voinţei zeilor. Mai departe, zeiţa aminteşte lui Oreste peripeţiile procesului lui cu Eriniile în faţa Areopagului din Atena. Zeiţa a stabilit că dacă voturile judecătorilor sînt egale la număr, atunci acuzatul să fie achitat (vv. 1469 sqq.). În fine se laudă supunerea lui Toas faţă de zei. Căci Necesitatea *(chreôn)* stăpîneşte pe oameni şi pe zei. Fecioarele corului îşi exprimă bucuria de a fi fost salvate, şi cu aceasta se termină piesa.

Ifigenia în Taurida nu poate susţine comparaţia în ce priveşte acţiunea şi dramatismul ei cu tragedii ca *Medeea, Hipolit, Heracle* etc. Totuşi, şi în piesa pe care

am analizat-o, acțiunea e vioaie, peripețiile sînt preparate și tratate cu toată măiestria. Arta lui Euripide se arată cu atît mai superioară, cu cît acțiunea nu are un tragic prea pronunțat. Sfîrșitul este fericit, ca în *Alcestis,* în *Heraclizii,* în *Ion,* grație intervenției divinității *(theos ek mêchanês),* care are loc aproape în fiecare piesă a lui Euripide din cele ce ni s-au păstrat.

ELECTRA lui Euripide are același subiect ca și tragedia cu același nume a lui Sofocle și *Choeforele* lui Eschil. Astfel avem posibilitatea de a vedea cum a fost tratat acest subiect de cei trei mari tragici greci. Eroina lui Euripide e cea mai violentă în ura față de mama ei, ură care ia cîteodată proporții care ne înspăimîntă. Totuși, pregătirea psihologică pentru a explica această ură și sete de răzbunare este admirabil făcută de Euripide.

Egiste, spre a evita ca să se nască un fiu de neam mare din Electra, care să răzbune uciderea lui Agamemnon, a măritat-o pe aceasta cu un biet agricultor micenian, om foarte cumsecade și nobil ca sentimente, dar foarte sărac, care nu poate oferi soției sale decît o viață de mizerie. Clitemnestra n-a făcut nimic spre a evita această înjosire a fiicei sale. De aci ura neîmpăcată a Electrei față de mama ei. Prin această căsătorie, inventată probabil de Euripide, sentimentele Electrei își găsesc explicația naturală. De altfel, izgonirea copiilor de pe ogorul părintesc și din casa tatălui lor, prin a doua căsătorie a mamei, uzurparea drepturilor lor de către un străin ucigaș al părintelui lor, cu complicitatea mamei, este o încălcare a drepturilor lor celor mai sfinte, care explică de asemenea ura copiilor față de mama denaturată.

Prologul îl rostește agricultorul sărac, soțul Electrei. El e de viță nobilă, sărăcia însă l-a făcut să-și piardă noblețea din naștere (vv. 37 sq.). Dînsul ne spune că nu s-a atins de Electra care a rămas mai departe fecioară, el rămînînd soțul ei numai de ochii lumii.

Electra invocă pe tatăl ei în eterul imens, deci adoptă concepția după care sufletul părintelui său mort s-ar găsi în spațiile cerești (v. 59). Mai departe însă ea îl cheamă pe tatăl său de sub pămînt (vv. 143 sq.). Ea apreciază cum se cuvine delicatețea soțului ei sărman care e așa de respectuos și de înțelegător față de ea.

Oreste, care sosește, spune că e trimis de oracolul zeului spre a omorî pe ucigașii tatălui său (vv. 87 sqq., cf. vv. 399 sqq.), aluzie rapidă, asupra căreia nu insistă mai departe, pe cînd în *Trilogia* lui Eschil rolul lui Apolon este precumpănitor. Oreste se întîlnește cu Electra, care are capul ras ca o sclavă și duce apă de la fîntînă spre casă, și îi spune c-a venit să-i aducă vestea că Oreste e în viață și că va veni să răzbune omorîrea tatălui lor. El află și de căsătoria Electrei și de condițiile în care s-a încheiat. Electra spune că dacă ar veni Oreste, ea l-ar ajuta cu propria ei mînă la uciderea mamei lor. Ea, cu propria ei mînă, ar doborî-o chiar cu toporul cu care Clitemnestra a ucis pe tatăl lor (vv. 279, 281).

Sosind agricultorul cel sărac, găsește necuviincios faptul că soția sa conversează cu doi tineri străini (vv. 343 sq.). Aflînd însă că aceștia aduc vești bune de la Oreste, el se bucură și îi invită în casă spre a-i ospăta, cu toată sărăcia sa. Oreste admiră noblețea de caracter a soțului Electrei și găsește că lumea e în dezordine, deoarece un nobil produce copii de nimic, pe cînd un copil bun se naște din oameni de rînd (vv. 367 sqq.). Mușchii viguroși, dar goi de minte, sînt ca statuile din piața publică (vv. 387 sq.).

Recunoașterea lui Oreste se face la Euripide printr-un bătrîn care a îngrijit pe Agamemnon în copilărie și care a salvat de moarte pe Oreste pe cînd era prunc, dîndu-l spre a fi dus la Strofios, tatăl lui Pilade și prieten al Atrizilor. Căci altfel Egiste, după ce l-a ucis pe Agamemnon, l-ar fi omorît și pe Oreste, pentru a suprima orice răzbunător al fostului domnitor din Micena. Bătrînul recunoaște pe Oreste după o cicatrice de lîngă sprînceană, cauzată de rana unei căzături. Euripide, prin gura

Electrei, batjocorește mijloacele prin care se face recunoașterea lui Oreste la Eschil (vezi *Choeforele)* : asemănarea culorii părului lui Oreste cu cea a Electrei și asemănarea urmelor picioarelor.

Oreste și Pilade se vor duce să ucidă pe Egiste care tocmai a ieșit din cetate pentru a aduce un sacrificiu Nimfelor. Electra rămîne să pregătească uciderea mamei (v. 647). Pentru a atrage pe mama sa în afară din cetate în casa ei, Electra îi trimite vorbă că a născut un fiu și a trecut timpul în care femeia care a născut e impură (v. 654). Cei doi copii ai lui Agamemnon fac o invocare pătimașă a tatălui lor de sub pămînt (v. 677 : *ô katô gês anosiôs oikôn pater),* lovind cu pumnul în țărînă, după ritualul primitiv, pentru ca el să-i ajute la răzbunarea morții lui.

Cîntecul de cor care urmează are ca subiect mitul inversării mersului soarelui și al aștrilor. În turmele lui Atreu, tatăl lui Agamemnon, se născuse un miel cu lîna de aur. Acest lucru e considerat ca semnul unei domnii fericite. Dar fratele lui Atreu, Tieste, seduce pe soția acestuia și își însușește mielul cu lîna de aur spre a lua domnia din mîna lui Atreu. Tieste declară fratelui său că va renunța la domnie dacă soarele va răsări de acolo de unde a apus. Atunci Zeus schimbă mersul soarelui și al aștrilor, nenorocind pe oameni din cauza greșelii unuia singur dintre ei. Euripide însă declară că nu crede în această schimbare a mersului soarelui (vv. 699—746).

De departe se aud vaietele de disperare ale lui Egiste, care e ucis de Oreste cu ajutorul lui Pilade. Vine și un sol care descrie în mod detaliat cum a fost omorît Egiste. În ce privește importanța purificării prin spălare cu apă curgătoare pentru cel ce lua parte la îndeplinirea unui rit religios, vezi vv. 791—794. Tesalienii erau vestiți în arta de a tăia și dezmembra un taur (vv. 815 sq.). Vezi și Platon, *Fedru,* p. 265 *e,* calitățile ce se cer unui bun bucătar. Despre mantica din cercetarea ficatului, vezi vv. 827—829. Aci se vorbește de lobul ficatului *(lobos),* de porțile și recipientul biliar *(pylai kai dochai cholês).*

Electra întîmpină pe Oreste şi pe Pilade, învingători ai lui Egiste, exultînd de bucurie şi mîndrie. Euripide profită de ocazie ca să atace concursurile de alergări nefolositoare *(achreion)*, aşa de apreciate la Jocurile olimpice şi celelalte jocuri (vv. 883 sqq.).

Oreste atribuie succesul său zeilor şi norocului *(tychê)*. E adus pe scenă cadavrul lui Egiste. Electra se teme să insulte cadavrul duşmanului său de moarte spre a nu fi acuzată de provocare (v. 902 : *mê me tis phthonôi balêi)*. Dar încurajată de Oreste, ea aduce o lungă acuzaţie contra lui Egiste care a izgonit fără nici o vină din partea lor pe copiii lui Agamemnon din casa lor părintească şi s-a bizuit pe bogăţiile victimelor sale însuşite de dînsul pe nedrept. Totuşi n-a scăpat de pedeapsa bine meritată. „Căci singurul lucru pe care se poate bizui un om e firea sa bună, iar nicidecum bogăţiile" (v. 941 : *hê gar physis bebaios, ou ta chrêmata)* [1].

De departe se vede carul pe care vine Clitemnestra la chemarea fiicei sale. Oreste e plin de ezitări la gîndul de a ucide pe născătoarea sa şi acuză de ignoranţă pe Apolon care i-a proorocit aceasta. Electra însă îl îndeamnă s-o omoare, aşa cum şi ea a omorît pe tatăl lor. Oreste intră în casa Electrei hotărît să asculte de voinţa zeilor, pe care o consideră greşită, şi să săvîrşească amarnica faptă.

Carul soseşte şi Clitemnestra se coboară din el, ajutată de sclave troiene. În discuţia pe care o are cu fiica sa Electra, ea se apără cu argumentele obişnuite : Agamemnon a sacrificat-o pe fiica ei Ifigenia şi a introdus în căminul familiei pe concubina lui, Casandra. Electra o atacă acuzînd-o cu violenţă. Euripide însă introduce o notă personală : Clitemnestra nu se înfurie pe fiica sa,

[1] Contrar părerii lui Parmentier, nu vedem în tot acest pasaj vreo legătură cu doctrina socratică. Că un ucigaş şi ticălos nu-şi dă seama de propria sa ticăloşie (vezi vv. *925—929*) este un fapt îndeobşte cunoscut şi care nu are nevoie de revelaţia socratică. Cel mult avem la Euripide o vagă presimţire a doctrinei înţeleptului din Atena.

ci îi îndură cu blîndeţe mustrările spunînd că aşa sînt copiii : unii iubesc mai mult pe tatăl lor, alţii pe mama. Ea îi iartă Electrei (vv. 1105 sq.) şi spune că nici ea nu e mulţumită de propria sa conduită. Clitemnestra intră împreună cu Electra în casa acesteia spre a aduce la îndeplinire sacrificiul către zei ce se obişnuia la naşteri.

Peste puţin se aud vaietele mamei care e ucisă de copiii ei. După săvîrşirea crimei, aceştia ies din casă, iar cadavrele Clitemnestrei şi al lui Egiste sînt scoase pe *ekkyklêma* la vederea spectatorilor.

O nouă trăsătură originală a lui Euripide este remuşcarea Electrei, deoarece ea a antrenat la omor pe fratele ei care ezita (vv. 1198 sqq.). Această atitudine a Electrei nu este nenaturală. Este ştiut lucru că firile violente care acţionează fără multă gîndire, sub imperiul unei patimi, au asemenea reveniri şi regrete după săvîrşirea unei fapte rele.

Deasupra casei, pe *theologeion,* apar cei doi Dioscuri. Deci, iarăşi faimosul *theos ek mêchanês,* de care uzează şi abuzează necontenit Euripide. Corul la început nu ştie dacă e vorba de divinităţi inferioare *(daimones)* sau de zeităţi cereşti *(theoi ouranioi).* Dioscurii aruncă toată vina faptelor asupra lui Apolon, care, deşi înţelept, n-a dat o proorocire înţeleaptă (vv. 1244 sqq.). Apoi ei povestesc tot ce va avea de pătimit Oreste. Eriniile sînt aci numite „Kerele înspăimîntătoare" *(deinai Kêres),* zeiţele cu cap de cîine. Kerele erau, în timpurile primitive, sufletele sau, mai bine zis, fantomele morţilor, iar mai tîrziu au devenit divinităţi independente [1]. Aci credem a avea o confirmare că Eriniile, în timpurile primitive, erau fantoma însăşi a mortului (vezi mai sus, p. 44, nota 2). Vezi şi Hecuba care, în tragedia cu acelaşi nume (v. 1265), se va metamorfoza la moarte în căţea.

[1] Vezi lucrarea noastră : *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque,* Paris, 1934, pp. 81—88.

Dioscurii mai menţionează judecarea lui Oreste de către Areopagul din Atena şi norma juridică ce se va institui, ca la voturi egale acuzatul să fie achitat (vv. 1268 sq.). Cît priveşte pe frumoasa Elena, ea se afla în casa lui Proteu, în Egipt, şi n-a fost niciodată la Troia. Zeus, spre a provoca ceartă şi ucidere între oameni, a trimis la Troia numai năluca ei.[1]

Încă o dată cele două divinităţi acuză pe Apolon de omorîrea Clitemnestrei (vv. 1296 sq.). Oreste se miră că Dioscurii, fiind zei, n-au salvat-o pe sora lor Clitemnestra. Ei răspund că s-a împlinit decizia destinului şi porunca prea puţin înţeleaptă ieşită din gura lui Apolon. Zeii din cer au şi ei compătimire faţă de nenorocirile oamenilor (vv. 1329 sq.).

Electra şi Oreste se despart pentru totdeauna, Oreste pentru a pleca în exil, iar Electra e dată de soţie lui Pilade. Dioscurii străbat eterul şi se duc să ajute pe muritorii pioşi care se găsesc în pericol de moarte. Deci nimeni să nu comită nedreptate şi să nu navigheze cu tovarăşi sperjuri.

Corul pronunţă cuvintele finale : „Cine dintre muritori se poate bucura de viaţă fără să sufere vreo nenorocire, se poate socoti ca fericit".

Electra lui Euripide nu are masivitatea şi noblețea Electrei lui Eschil şi nici unitatea de caracter şi finețea Electrei lui Sofocle. Ar fi însă greşit s-o depreciem în favoarea predecesoarelor ei. Şi eroina lui Euripide e bine studiată, plină de detalii pitoreşti şi analize psihologice de o profunzime rară. Ea e o demnă producţie a celui de al treilea mare poet tragic grec. Astfel, cele trei eroine se completează şi revelă caracterul fiecăruia dintre cei trei poeţi atici, fiecare cu particularităţile şi geniul specific lui.

---

[1] Acesta e mitul de bază al tragediei *Elena*. În *Rhesos* se menţionează mitul clasic al Elenei care a fost în carne şi oase la Troia (vv. 910 sqq.). Încă o dovadă că această tragedie nu e de Euripide.

Tragedia *ELENA* prezintă mari asemănări în desfăşurarea acţiunii cu *Ifigenia în Taurida*. Şi în *Elena* un rege barbar, Teoclimen, fiul lui Proteu din Egipt, omoară pe toţi elenii care îi cad în mînă. Şi aci Elena, ajutată de Menelau, reuşeşte să-l înşele pe Teoclimen şi să se îmbarce pe o navă cu care ambii soţi pleacă spre patrie. Totuşi nu înţelegem să stoarcem aceste asemănări mai mult decît se cuvine, cum fac unii. Toas nu e amorezat de Ifigenia, pe cînd Teoclimen vrea s-o ia cu sila în căsătorie pe frumoasa Elena. Acesta omoară pe greci nu în vederea unui rit religios, sacrificîndu-i, cum face Toas. Pe Elena o scapă soţul ei, pe cînd Ifigenia e salvată de fratele ei Oreste.

Prologul e rostit de Elena. Elena veritabilă, în carne şi oase, a fost transportată prin voinţa Herei în Egipt şi dată în păstrarea piosului Proteu, regele Insulei Faros, pe cînd Paris n-a dus la Troia decît o fantomă însufleţită din cer cu asemănarea Elenei, pentru care zadarnic au murit atîţia greci şi frigieni. Căci Zeus decisese să uşureze pe venerabila zeiţă a pămîntului de mulţimea supărătoare a muritorilor (vv. 39 sq.). Proteu, care a murit, a lăsat doi copii : un fiu, pe Teoclimen, care s-a îndrăgostit de Elena şi vrea s-o ia cu sila de soţie, şi o fiică, pe Teonoe, înzestrată cu darul profeţiei.

Menelau, pornit de şapte ani din Troia după dărîmarea cetăţii, rătăceşte pe mări şi este aruncat în urma unui naufragiu pe malurile Nilului în ţara lui Proteu, stăpînită de fiul acestuia, Teoclimen. El are cu sine pe Elena-fantomă adusă de el din Troia şi cîţiva prieteni salvaţi o dată cu dînsul, pe care îi ascunde într-o peşteră, iar el pleacă în cercetarea locului spre a-şi procură merinde.

Elena veritabilă se întîlneşte mai întîi cu Teucros, de la care află de cele întîmplate la Troia şi rătăcirile eroilor la înapoierea lor din expediţie. Menelau, zice Teucros, e considerat în întreaga Eladă ca pierit (v. 132). Elena se lamentează de pierderea soţului ei şi se gîndeşte să se sinucidă. Menelau soseşte şi el în faţa palatu-

lui lui Teoclimen şi vrea să intre înăuntru spre a cere ospitalitate. Dar o bătrînă servitoare îl sfătuieşte să plece, căci altfel va fi ucis de rege, care urăşte pe greci. Menelau însă rămîne neclintit în hotărîrea sa, deoarece e silit de necesitatea arzătoare de a se aproviziona spre a putea încerca reîntoarcerea în patrie. În fine se întîlneşte aci cu adevărata Elena şi, deşi foarte mirat de asemănare, nu-i vine să creadă că are în faţă pe soţia sa, cînd el ştie că o lăsase în peşteră cu camarazii săi salvaţi. Abia cînd unul din aceştia vine şi îi povesteşte că năluca Elenei, pe care ei o credeau că e adevărata Elenă, s-a topit în văzduh, Menelau înţelege că se află în faţa soţiei sale. Cei doi soţi se îmbrăţişează cu duioşie şi se hotărăsc sau să scape împreună, sau să moară amîndoi.

Pentru a se salva însă au nevoie de complicitatea surorii lui Teoclimen. Căci Teonoe, fiind profetesă, poate dezvălui fratelui ei planul lor de fugă. Teonoe acceptă să tacă, întrucît prin darul profetic cu care e înzestrată ea ştie că aceasta e voinţa zeilor.

Elena face următorul plan : ea se va îmbrăca în haine negre şi îşi va tăia părul în semn de doliu după soţul ei. Despre moartea acestuia ea va spune că a aflat de la Menelau, care se va prezenta ca un tovarăş de naufragiu al acestuia. Ea va declara că acceptă, acum că Menelau a murit, căsătoria cu Teoclimen. Mai înainte însă ea cere să îndeplinească ritul funebru pentru soţul ei mort pe mare. De aceea îi cere lui Teoclimen o navă cu care să poată aduce la îndeplinire în largul mării ritul funerar. Teoclimen, încîntat de noua întorsătură a soartei, acordă Elenei tot ce doreşte. Străinul care a adus vestea morţii lui Menelau, şi care e Menelau însuşi, va lua şi el parte la procesiunea funerară pe mare. Astfel scapă cei doi soţi din Egipt, luîndu-i şi pe companionii de naufragiu în nava care li s-a pus la dispoziţie de Teoclimen, şi pornesc în larg spre patrie, după ce reduc la tăcere echipajul navei care se opunea noii direcţii de navigaţie.

Teoclimen află despre toate acestea printr-un sol care vine şi vesteşte cele întîmplate. El se mînie pe sora sa Teonoe, pe care o bănuieşte de complicitate şi vrea s-o omoare. Pe *theologeion* însă apar cei doi zei Dioscuri şi reţin pe Teoclimen de a pedepsi pe sora sa. Apoi, adresîndu-se Elenei, fraţii ei zeificaţi, Dioscurii, îi spun că insula de lîngă Sparta în care s-a produs substituirea dintre adevărata Elena şi Elena fantomă va purta numele de Elena. Îi mai vestesc că ea e destinată să locuiască împreună cu soţul ei în Insula Fericiţilor, Paradisul grec.

Tragedia se termină cu o reflecţie a corului care se află repetată şi la finele tragediilor *Alcestis, Medeea, Andromaca* şi *Bacantele :* „Multe forme iau destinele omeneşti. Multe realizează zeii pe nesperate. Iar ceea ce era de aşteptat nu se împlineşte. Zeul găseşte mijlocul de realizare a celor ce par nerealizabile. Astfel a decurs acţiunea de faţă".

Ca în toate piesele lui Euripide, nici în *Elena* nu lipsesc aprecieri sceptice şi de mustrare faţă de zei. Mai departe întîlnim credinţe şi rituri vechi, primitive. Iată cele mai importante dintre ele.

În prolog, Elena vorbeşte de legenda împreunării lui Zeus, în forma unei lebede, cu Leda, mama Elenei, punînd însă la îndoială veracitatea ei (v. 21 : *ei saphès houtos logos).* Aşa ceva nu şi-ar fi permis Eschil sau Sofocle.

În vv. 711 sqq., solul grec, care a vestit dispariţia în văzduh a Elenei-fantomă, face următoarea apreciere despre zei : „Ce fire schimbăcioasă şi nesesizabilă are zeul ! [1] El se schimbă uşor, mergînd încoace şi încolo. Astfel unul are parte de caznă, altul, care nu are chinuri, piere în mod mizerabil. Căci nimic nu este veşnic stabil în cele ce depind de noroc". Arta manticii este atacată de acelaşi sol, în mod destul de violent, în vv. 744—757, cf. vv. 758—760.

[1] = destinul.

Ceva mai departe, Menelau spune că „dacă zeii ar fi înțelepți" *(ei gar eisin hoi theoi sophoi)*, ar da unui bărbat brav care moare în luptă un mormînt cu țărînă ușoară, pe cînd un laș ar fi îngropat în pămînt tare (vv. 851 sqq.).

Teonoe iese din casă precedată de facle, care sînt destinate să purifice drumul pe care pășește și să primească suflare curată din cer (vv. 865 sqq.). Versurile 1014 sqq. : „Rațiunea la morți nu mai trăiește, dar are înțelegerea nemuritoare prin faptul că s-a unit cu eterul nemuritor" *(ho nous*[1]*/tôn katthanontôn zêi men ou, gnômên d'echei/ athanaton, eis athanaton aither'empesôn)*.

Elena, care se roagă de Hera, o face să locuiască în figurile aștrilor (v. 1096 : *hin'oikeis asterôn poikilmata)*, iar pe Afrodita, fiica Dionei, pe care o întîlnim și în cîntul V al *Iliadei*, o invocă fără a-i menaja mustrările (vv. 1102 sqq.). Versurile 1137 sqq. se referă la fantoma Elenei : „E zeitate, nezeitate sau ființă mijlocie ? Cine dintre cercetători poate spune că a descoperit sfîrșitul mai îndepărtat al muritorilor ? Cine privește evenimentele străniі ale zeilor, le vede sărind cînd într-acolo, cînd în sens contrar, cu noroace neașteptate." Despre riturile funerare, vezi vv. 1240 sqq. Persefona este numită „fecioara nenumită" (v. 1307 : *arrhêtos koura)*.

Euripide apare în toate piesele sale drept un sceptic, un gînditor mușcat de șarpele îndoielii în anumite puncte cu privire la credințele populare și la ideile despre zei, dar nu e nicidecum un negator al zeilor sau un ateu. Vom stabili în Concluziile noastre nuanța exactă a religiozității lui Euripide, atît cît e posibil acest lucru.

Mai ținem să relevăm că, împotriva tradiției, Elena și Menelau în tragedia lui Euripide sînt figuri extrem de simpatice, dotate cu însușiri frumoase, nobile.

Herodot (II, 112 sqq.) se ocupă îndelung de o călătorie a Elenei în Egipt și o ședere la curtea lui Proteu. Și Homer, în *Odiseea*, IV, vv. 220—232, pare a cunoaște

[1] După Wilamowitz trebuie citit *homôs, ho katthanôn gar zêi men ou* etc. ; *homôs* ar ține deci de propoziția precedentă.

o călătorie a Elenei în Egipt, de unde şi-a procurat medicamentul narcotic care dă uitarea durerilor *(pharmakon nêpenthes)*. Versiunea tragediei, după care fantoma Elenei a fost dusă de Paris la Troia, pe cînd adevărata Elena a rămas la curtea lui Proteu, este deci o invenţie a lui Euripide, care îi dă posibilitatea de a scoate efecte dramatice frumoase din noua situaţie ce se produce. Elena nu mai este soţia adulteră, odioasă, iar Menelau nu mai e soţul complezent şi caraghios. Ambele figuri capătă o nobleţe plină de echilibru, de eroism modest, fără ostentaţie. Ne apropiem de drama burgheză, cu care adesea au fost comparate producţiile lui Euripide, de eroismul burghez, care desigur nu e lipsit de valoare şi e demn de toată lauda : eroismul unui César Birotteau sau al unui Père Goriot, care poate ajunge pînă la accente sublime.

Subiectul tratat în *FENICIENELE* lui Euripide este acelaşi ca în *Cei şapte contra Tebei* de Eschil. Şi aci, Euripide a adus cîteva inovaţii, după obiceiul său. Iocasta nu s-a spînzurat la aflarea incestului pe care l-a comis, ci ea joacă un rol în conflictul dintre cei doi fii ai săi pe care caută să-i împace, şi se sinucide pe cadavrele lor după lupta în care cei doi fraţi cad ucişi unul de celălalt. Mai departe, figura simpatică a tragediei e Polinice, de partea căruia e dreptatea, şi nu Eteocle, cum era cazul la Eschil. Dar să nu anticipăm.

Iată subiectul, aşa cum e tratat de Euripide. Prologul e rostit de Iocasta. Apolon îi interzisese lui Laios de a avea un fiu. Motivul, care nu se spune aci, e că Laios a răpit pe Crisip, fiul lui Pelops, violînd dreptul de ospitalitate, subiect tratat de Euripide în tragedia pierdută *Crisip* [1]. Laios, abandonîndu-se plăcerii şi în stare

[1] Vezi Elian, *De nat. anim.*, VI, 15 ; *Var. hist.*, II, 21. — Cicerone, *Tusc. disp.*, IV, 33, 71. — Ateneu, *Deipnosoph.*, XIII, p. 603 A. — Vezi şi *Profeţia lui Apolon către Laios* în *Argumentul* care precede tragedia *Fenicienele* în manuscrise.

de ebrietate, zămisleşte copilul care trebuia să-i ia viaţa (vv. 21 sq.). Restul legendei e îndeobşte cunoscut : expunerea pruncului Edip, care scapă cu viaţa ; uciderea lui Laios la o încrucişare de drumuri, căsătoria lui Edip cu mama lui, de la care are doi fii şi două fiice. Fiii îl închid pe Edip în palat (vv. 64 sq.), iar acesta blestemă pe fiii săi etc.

La începutul tragediei, armatele argive, aduse de Polinice contra Tebei, se află la porţile cetăţii. Iocasta a obţinut o întîlnire între cei doi fraţi pentru a încerca o împăcare. Ea termină prologul cu o invocare către Zeus : „O Zeus, care locuieşti în ungherele luminoase ale cerului, salvează-ne ! Împacă pe fiii mei ! Dacă eşti înţelept *(ei sophos pephykas)*, nu trebuie să laşi pe aceiaşi muritori să fie veşnic în nenorocire" (vv. 84—87). Avem aci modul obişnuit al lui Euripide de a pune la îndoială înţelepciunea zeilor.

Antigona, acompaniată de un pedagog, cercetează de pe crenelurile cetăţii pe conducătorii expediţiei argive contra Tebei. E faimosul subiect tratat de Homer în *Teichoscopia* din cîntul III al *Iliadei,* fireşte cu alte personaje şi în alte împrejurări. Pedagogul găseşte dreaptă cauza lui Polinice şi a aliaţilor lui. De aceea se îndoieşte că zeii vor lua în considerare în mod just cauza lor (vv. 154 sq.). Iarăşi o înţepătură a lui Euripide împotriva zeilor. Antigona doreşte să poată arunca braţele de gîtul fratelui ei iubit, Polinice, care de atîta timp e un izgonit din patrie (vv. 163 sqq.). Pedagogul termină scena cu o apreciere dispreţuitoare la adresa femeilor : „Femeile din naştere sînt fiinţe bîrfitoare. Dacă capătă un mic prilej de vorbă, ele adaugă multe altele. E o plăcere pentru femei de a nu spune nimic bun unele despre altele" (vv. 198—201).

După un cîntec de cor al fenicienelor, care de asemenea găsesc dreaptă cauza lui Polinice (vv. 258 sqq.) [1], urmează întîlnirea dintre cei doi fraţi, amenajată sub

[1] Vezi şi Iocasta, care e de aceeaşi părere : v. 319 : *phygas apostaleis homaimou lôbâi.*

jurămînt de Iocasta, mama lor. Şi aci se vede dreptatea cauzei lui Polinice. Acesta s-a dus la Argos, s-a căsătorit cu fiica lui Adrast şi acum vine cu o armată argivă spre a-şi revendica dreptul lezat. Argumentele lui Polinice sînt stringente. El îşi începe cuvîntarea cu frumoasele cuvinte : „Vorba adevărată e simplă şi nu are nevoie de tălmăciri variate. Ci ea are validitate prin ea însăşi. Pe cînd vorba nedreaptă, bolnavă în sine, are nevoie de leacuri savante" (vv. 469—472) [1]. Eteocle ia o atitudine cinică. El preamăreşte forţa, şi orice mijloc i se pare legitim pentru a deţine puterea (vezi vv. 499 sqq., 505 sq., 509 sq., 524 sq. : „Dacă trebuie să faci nedreptate pentru a deţine puterea, atunci a face nedreptate e cel mai frumos lucru. În alte cazuri trebuie să fii pios"). Wecklein a comparat pe Eteocle cu personajul Calicles din dialogul *Gorgias* al lui Platon. În orice caz, Eteocle e un Calicles înainte de vreme, precum şi Calicles e un Nietzsche înainte de vreme.

Cei doi fraţi se despart fără a fi căzut de acord din cauza aroganţei şi setei de domnie a lui Eteocle, pe cînd Polinice e mult mai conciliant (vezi toată scena aceasta). Iocasta trebuie să asiste neputincioasă şi deznădăjduită la această nereuşită a încercării ei de conciliere, nereuşită care anunţă furtuna ce va veni şi tragedia ce se va dezlănţui.

Eteocle şi Creon se sfătuiesc asupra planului strategic de urmat pentru a zădărnici atacul argienilor. Euripide profită de ocazie pentru a polemiza cu Eschil care, în *Cei şapte contra Tebei,* dă o descriere fără sfîrşit a fiecărui şef argian, care atacă fiecare cîte o poartă din cele şapte porţi ale cetăţii, făcînd să lîncezească acţiunea într-un mod insuportabil pentru un modern. Euripide, prin gura lui Eteocle, observă : „A spune numele fiecărui comandant cere multă pierdere de timp, mai

[1] Vezi care sînt, după Polinice, suferinţele exilatului : lipsa de libertate în exprimarea părerii (v. 391 : *ouk echei parrhêsian*) şi obligaţia de a suporta ignoranţa stăpînitorilor (v. 393 : *tas tôn kratountôn d'amathias pherein chreôn*).

ales cînd duşmanul se află la porţile cetăţii" *(Fenicienele,* vv. 751 sq.). Eteocle îl însărcinează pe Creon ca în caz că i se întîmplă să fie ucis în luptă, el să perfecteze căsătoria între Hemon, fiul lui Creon, şi Antigona (vv. 757 sqq.). De tatăl său Edip, Eteocle vorbeşte ireverenţios (vv. 763 sqq.). El se arată şi ca un dispreţuitor al artei mantice (vv. 772 sq.). În fine, mai cere ca trupul lui Polinice, în caz că şi acesta e ucis, să nu fie niciodată îngropat în pămînt teban (vv. 775 sqq.). Deci, el interzice îngroparea în pămîntul Tebei, dar nu îngroparea în genere.

Creon cheamă pe profetul Tiresias pentru a afla voinţa zeilor. Bătrînul prooroc, după cîteva ezitări, spune că pentru a salva Teba trebuie să fie sacrificat Menoiceu, fiul cel mic al lui Creon, care se află de faţă. Aceasta din cauza vechii mînii a lui Ares *(palaiôn Areos ek mênimatôn)* împotriva lui Cadmos, care a ucis pe dragonul născut din pămînt *(gêgenês).* Dacă Creon consimte la acest sacrificiu, tebanii vor avea asigurată victoria. „Căci pămîntul, dacă primeşte rod în schimbul rodului şi sînge omenesc în schimbul sîngelui, vă va fi binevoitor [1]. Zeitatea pămîntului cere moartea unei fiinţe născute din dinţii săditi ai dragonului" [2]. Hemon, care e logodit, nu vine în considerare, aşa că această fiinţă din rasa curată a dragonului, după mamă şi tată, e Menoiceu (vv. 931—948). Creon nu vrea să audă de sacrificarea fiului său şi îl sfătuieşte pe acesta să fugă din cetate, dîndu-i şi aurul necesar. Dar Menoiceu nu vrea să ducă viaţă de fugar, rătăcind din cetate în cetate, după ce îşi va fi trădat pe tatăl, fratele şi patria sa. El invocă pe Zeus cel dintre stele şi pe Ares (v. 1006). După ce înşală atenţia lui Creon cu privire la intenţiile sale, tînărul erou, demn frate sufletesc al fecioarelor Macaria, Polixena, Ifigenia, se duce şi se sacrifică singur în scorbura adîncă şi întune-

[1] Ideea, de o primitivitate extremă, foarte puternic sădită în sufletul elenilor, este un reziduu conservat din timpurile cînd sacrificiile umane erau lucru curent.

[2] Vechea legendă, după care Cadmeenii ar fi născuţi din dinţii săditi ai dragonului ucis de Cadmos.

coasă unde a fost pe timpuri ucis dragonul de către Cadmos (vv. 1010 sq.).

Un sol vestește Iocastei mersul luptei între tebani și asediatorii argieni. Solul face o descriere splendidă a șefilor argieni. Forma ei condensată face contrast cu prolixitatea descrierii lui Eschil (vezi *Fenicienele,* vv. 1090—1195). Momentan, tebanii reușesc să respingă pe atacatori. Atunci Eteocle se oferă să lupte singur împotriva fratelui său Polinice, și cine va învinge dintre ei să devină domnitor în Teba. Cei doi frați au început lupta în doi. Solul sfătuiește pe Iocasta să împiedice lupta fratricidă cu orice mijloace de care dispune : sfaturi înțelepte sau vreun filtru cu incantații (vv. 1259 sq.).

Iocasta cheamă pe Antigona, pentru ca împreună cu ea să meargă să împace pe cei doi frați care se dușmănesc de moarte. Aceasta la început spune că se sfiește de mulțimea ostașilor (v. 1276), trăsătură de caracter curioasă în orice caz la o ființă ca Antigona, dar apoi se decide să meargă cu mama sa la locul *monomahiei.*

În partea ultimă, cea mai dramatică, Creon plînge pe copilul său Menoiceu, care s-a autosacrificat pentru binele patriei. El vrea să roage pe Iocasta ca să spele cadavrul lui Menoiceu și să-i dea onorurile cuvenite morților, cinstind după cum se cuvine pe zeul subteran (vv. 1320 sq.). Curioasă afirmație, care nu concordă cu atitudinea lui față de cadavrul lui Polinice și care duce la conflictul cu Antigona. Între timp vine un sol care anunță moartea celor doi frați uciși unul de altul și moartea sorei lui Creon, Iocasta, care s-a sinucis pe cadavrele copiilor ei. Polinice înainte de a muri a cerut de la mama și sora sa ca să fie îngropat în pămînt teban (vv. 1447 sqq.), pe cînd Eteocle pretinsese de la Creon tocmai ca să împiedice îngroparea lui Polinice în pămîntul patriei, ca unul care a luat armele împotriva ei. Antigona bocește moartea mamei sale și a celor doi frați ai săi. Ea cheamă afară din palat pe Edip, care e orb și nenorocit. Și acesta deplînge soarta tragică a Iocastei și a

fiilor săi, pe care i-a ucis, cum zice Antigona, demonul răzbunător (v. 1556 : *alastôr*) al tatălui lor.

Creon spune că Eteocle i-a lăsat lui domnia Tebei şi exilează din Teba pe Edip, sprijinindu-se pe o profeţie a lui Tiresias. Acum s-a umplut complet paharul nenorocirilor lui Edip. Orb şi bătrîn, lui nu-i mai rămîne decît să moară de foame printre străini. El îşi dă seama de monstruozitatea blestemului pe care l-a aruncat asupra fiilor săi şi dă vina pe un zeu care i-a inspirat aceasta. În vv. 1610 sqq., Edip zice : „Am procreat fii şi fraţi în acelaşi timp, pe care i-am nimicit, primind pe capul meu blestemul lui Laios şi trecîndu-l asupra copiilor mei. Căci nu mi-e firea atît de neroadă, încît să căşunez eu însumi, fără să fiu amăgit de vreun zeu, distrugerea ochilor mei şi a vieţii copiilor mei."

Antigona are o altercaţie violentă cu Creon, în timpul căreia ea declară că va îngropa pe Polinice, orice s-ar întîmpla. Ea renunţă la căsătoria cu Hemon pentru a urma în exil pe tatăl său, spre a-l ajuta şi îngriji. La ameninţarea lui Creon că o va căsători cu sila, ea răspunde că Hemon va avea soarta soţilor Danaidelor, care şi-au ucis bărbaţii în noaptea nunţii. Creon renunţă de a întrebuinţa forţa împotriva Antigonei, Edip însă o trimite înapoi la camaradele ei. Dar Antigona rămîne fermă în hotărîrea ei de a urma pe tatăl său în exil.

Tragedia se termină cu cuvintele corului care sfîrşesc şi tragediile *Ifigenia în Taurida* şi *Oreste*. Aci, la finele *Fenicienelor,* ele nu-şi au locul.

Sfîrşitul tragediei *Fenicienele,* începînd cu v. 1582, a fost considerat ca neautentic şi a dat loc la multe discuţii care se pot vedea în ediţia lui N. Wecklein. Se aduc multe motive de îndoială, dar e foarte greu de a răsturna tradiţia manuscrisă, atît timp cît lipsesc probe hotărîtoare. Obiecţia cea mai gravă contra autenticităţii consistă în faptul că Antigona ameninţă pe Creon că va îngropa pe Polinice, chiar împotriva hotărîrii lui de a pedepsi cu moartea pe cel ce va încerca să îndeplinească riturile funerare asupra cadavrului lui. Dar Antigona

pleacă în exil cu tatăl ei Edip, izgonit din Teba de către Creon, aşa că nu se vede cînd ar putea da ultimele onoruri care se cuvin mortului. Am putea găsi şi alte obiecţii : după vv. 1586 sqq., Eteocle a dat domnia Tebei lui Creon ca dar de nuntă *(phernê)* pentru căsătoria Antigonei cu Hemon. Acest lucru îl afirmă Creon. Dar în convorbirea anterioară dintre Creon şi Eteocle nu se întîlneşte aşa ceva (vv. 697 sqq.). Afară dacă Creon ar minţi în mod interesat. Creon motivează exilarea lui Edip prin profeţia lui Tiresias. Dar nici acest lucru nu se întîlneşte în cuvintele pe care Tiresias le adresează lui Creon (vv. 834 sqq.). Afară dacă Creon iarăşi ar minţi. Antigona, care în pasajele anterioare apărea ca o fecioară timidă (vezi vv. 89 sqq., 1276), acum, în acest final al tragediei, devine de o semeţie extraordinară, ţinînd piept lui Creon, noul stăpînitor al Tebei. Totuşi, pentru a elimina acest sfîrşit al *Fenicienelor,* e nevoie de argumente mai hotărîtoare. Pînă atunci trebuie să luăm tragedia în forma pe care ne-a transmis-o tradiţia manuscrisă.

Desigur, *Fenicienele* lui Euripide n-au unitatea masivă şi impresionantă a *Celor şapte contra Tebei* de Eschil. Tragedia lui Euripide e plină de varietate, de detalii pitoreşti, de episoade legate mai mult sau mai puţin unele de altele, de peripeţii variate şi neaşteptate, în conformitate cu forma geniului tragic al autorului ei. Deci ar fi ilogic să cerem lui Euripide altceva decît ceea ce el este destinat să ne dea.

IFIGENIA ÎN AULIDA este una din capodoperele teatrului grec. În locul prologurilor obişnuite la Euripide, care constituie părţile slabe ale tragediilor lui, avem aci o expoziţie în acţiune de toată frumuseţea. Întreaga tragedie e presărată de maxime profunde pe care le vom releva în măsura posibilului, făcînd o alegere între ele pentru a nu lungi prea mult expunerea noastră. Deşi intervine şi în această tragedie faimosul *deus ex machina* (la figurat !) al lui Euripide, altă parte slabă a artei dra-

matice a poetului nostru, prin substituirea de către Artemis a unei căprioare în locul Ifigeniei, în momentul sacrificării fecioarei eroice pe care zeița o răpește și o transportă prin văzduh în Taurida, în fond avem aci un deznodămînt cerut de legendă. De altfel, se putea termina tragedia prin sacrificarea reală a fecioarei. Intervenția finală a divinității este anunțată Clitemnestrei de un sol, iar spectatorul nu vede zeița intervenind direct în acțiune, cum e cazul în cele mai multe din tragediile euripidiene.

Iată cum se desfășoară acțiunea tragediei : Agamemnon cheamă pe un bătrîn servitor credincios familiei, dăruit Clitemnestrei de tatăl ei Tindaros la nunta ei. Agamemnon e plin de îngrijorare. El spune că invidiază soarta oamenilor care duc o viață fără pericole, necunoscuți și fără glorie. Pe cei ce au parte de onoruri îi invidiază mai puțin (vv. 16—19, cf. și vv. 21—27). Bătrînul servitor îi replică lui Agamemnon : „Trebuie să te bucuri, dar să ai și mîhnire, deoarece ești muritor. Chiar dacă nu vrei, voința zeilor se va îndeplini" (vv. 31—33). Agamemnon povestește cele întîmplate : peținea Tindaridei Elena, jurămîntul peținătorilor de a răzbuna pe cel ce ea îl va lua de soț, în caz că ea e răpită, răpirea ei de către Paris în urma arbitrajului acestuia în concursul de frumusețe al celor trei zeițe, „după cum circulă legenda între oameni" (v. 72 : *hôs ho mythos anthrôpôn echei)* [1], adunarea expediției la Aulis în Euboia, imposibilitatea pornirii pe nave din cauza acalmiei vînturilor, cererea zeiței Artemis ca Ifigenia, fiica lui Agamemnon, să fie

[1] Rezerva pe care o face Agamemnon e explicabilă la Euripide, care în tragedia *Elena* cunoaște o altă versiune : Paris n-a dus la Troia decît fantoma Elenei, pe cînd veritabila Elena a stat la Proteu în Egipt, după hotărîrea Herei. *Ifigenia în Aulida* nu cunoaște această versiune a legendei Elenei, ceea ce e și firesc. Căci în tragedia *Elena,* Menelau nu află despre existența veritabilei Elena și despre lupta inutilă a grecilor și a frigienilor pentru fantoma Elenei decît în cursul piesei, deci 17 ani după plecarea din Aulis.

sacrificată pe altarul ei ca preţ al obţinerii vîntului favorabil expediţiei. Agamemnon, la auzul acestei cereri divine tălmăcită de proorocul Calchas, a ordonat dizolvarea expediţiei. Menelau însă a insistat atît de mult, încît Agamemnon a cedat şi a trimis o scrisoare Clitemnestrei ca aceasta să aducă la Aulis pe Ifigenia spre a se mărita cu Ahile, care refuză să plece în expediţia contra Troiei pînă nu se va celebra căsătoria lui cu fiica lui Agamemnon, abuzîndu-se astfel de numele lui Ahile care nu ştie nimic. Numai Agamemnon, Calchas, Ulise şi Menelau ştiu acest secret. Apucat de remuşcări, Agamemnon scrie o nouă scrisoare la lumina unei torţe prin care contramandează venirea Ifigeniei la Aulis şi trimite cu ea pe bătrînul servitor al Clitemnestrei ca să împiedice cu orice chip venirea celor două femei. Scena se încheie cu admirabila reflecţie a lui Agamemnon : „Nici unul dintre muritori nu e fericit, nici mulţumit pînă la sfîrşitul vieţii. Aşadar nu s-a născut omul care să nu fie supus mîhnirii“ (vv. 161 sqq.).

Corul femeilor calcidice trece în revistă armata expediţionară a grecilor adunaţi la Aulis şi dă un catalog al navelor şi al şefilor diferitelor cetăţi care iau parte la expediţie, în genul catalogului din *Iliada,* II, vv. 485—785. Expunerea lui Euripide se remarcă printr-o vioiciune şi animaţie de seamă (vv. 164—302).

Bătrînul servitor e prins de Menelau, care îi ia cu sila scrisoarea. Urmează o altercaţie între Menelau şi Agamemnon, acesta din urmă refuzînd net să mai sacrifice pe fiica sa pentru ca Menelau să-şi redobîndească soţia necinstită, de care ar trebui să fie bucuros că a scăpat. În timpul acesta apare un sol care vesteşte că Ifigenia şi Clitemnestra au sosit la Aulis. Şi cuvintele solului sună ca o ironie amarnică : „Cei de seamă sînt vestiţi între toţi muritorii şi priviţi cu admiraţie“ (vv. 428 sq.).

Sentimentele lui Agamemnon sînt admirabil exprimate cu ocazia acestei întorsături neaşteptate. Acum, prin sosirea Ifigeniei, el e pus în faţa unui fapt îndeplinit : „Cît de preferabil e să fii un om de rînd ! Acesta poate

cu uşurinţă să verse lacrimi şi să spună ceea ce simte. Pe cînd pentru un nobil toate acestea nu sînt posibile. Stăpînul vieţii noastre este situaţia socială pe care o avem, şi sîntem sclavii mulţimii" (vv. 446—450). Durerea lui Agamemnon e exprimată în accente impresionante. El îşi dă seama de inevitabilul, care totuşi depinde de dînsul ca să-l oprească.

Menelau şi-a schimbat deodată gîndul. El e impresionat de durerea fratelui său şi spune că renunţă la sacrificarea Ifigeniei de dragul Elenei, cu care ea nu are nimic comun. Dar şi Agamemnon şi-a schimbat părerea. El nu mai vede posibilitatea de a evita sacrificarea fiicei sale, deoarece ambiţiosul Ulise, care cunoaşte secretul profeţiei lui Calhas, îl va divulga mulţimii. Aceasta va ucide pe Agamemnon şi pe Menelau, sau, dacă vor reuşi să fugă la Argos, vor fi urmăriţi de greci, care vor dărîma zidurile ciclopeene şi vor devasta pămîntul.

Corul cîntă despre cumpătarea în dragoste, despre educaţia care duce la virtute, despre virtutea femeii şi a bărbatului. Apoi se ocupă de originea războiului troian, de judecata lui Paris şi răpirea Elenei.

Vin pe scenă Clitemnestra cu Ifigenia şi se dau jos din car, susţinute de femei. Scena dintre Ifigenia şi tatăl ei este drăgălaşă şi sfîşietoare. Fecioara nevinovată, sinceră, iubitoare, prin cuvintele ei măreşte şi mai mult chinul şi remuşcările tatălui ei care vrea s-o sacrifice. Dăm scena în traducere. Ifigenia se adresează mai întîi mamei sale :

„IFIGENIA : Nu te vei supăra, mamă, dacă alergînd voi lipi pieptul meu de pieptul tatălui meu ?

CLITEMNESTRA : O preaveneratul meu prinţ Agamemnon ! Am venit spre a ne supune poruncii tale.

IFIGENIA : O tată ! vreau ca alergînd să mă lipesc de pieptul tău, după atîta timp ! Doresc să-ţi privesc chipul. Nu te vei supăra !

AGAMEMNON : Cu plăcere, copilo ! Eşti întotdeauna cea mai iubitoare faţă de tatăl tău, din toţi copiii pe care îi am.

IFIGENIA : O tată ! te privesc cu plăcere, după atîta timp.

AGAMEMNON : Şi tatăl tău la fel pe tine ! Ceea ce spui se potriveşte şi pentru mine.

IFIGENIA : Bine ai făcut, tată, că m-ai chemat lîngă tine.

AGAMEMNON : Nu ştiu ce să spun, sau ce să nu spun, copilo !

IFIGENIA : Ah ! dar de ce nu te uiţi la mine în liniştе, dacă mă vezi cu plăcere ?

AGAMEMNON : Un rege şi un comandant are multe griji.

IFIGENIA : Fii al meu acum şi nu te mai da la alte gînduri.

AGAMEMNON : Dar sînt acum lîngă tine în întregime şi nu altundeva.

IFIGENIA : Descruntă-ţi sprîncenele şi aruncă-mi o privire prietenoasă.

AGAMEMNON : Iată, mă bucur, cum mă bucur întotdeauna cînd te văd, copilo.

IFIGENIA : Şi acum curg lacrimi din ochii tăi ?

AGAMEMNON : Da ! căci ne-am întîlnit după o lungă absenţă.

IFIGENIA : Nu ştiu ce spui, nu ştiu, iubite tată.

AGAMEMNON : Spunînd lucruri cuminţi, mă faci să sufăr şi mai mult.

IFIGENIA : Atunci voi spune prostii, dacă prin asta te voi înveseli.

AGAMEMNON : Ah ! n-am putere să tac. Te-am apreciat întotdeauna.

IFIGENIA : Rămîi, o tată, acasă cu copiii tăi !

AGAMEMNON : Aş dori ! dar neputînd-o face, sînt mîhnit.

IFIGENIA : Să piară lănciile şi relele lui Menelau !

AGAMEMNON : Ele fac să piară pe alţii înainte, cum m-au distrus pe mine.

IFIGENIA : Cît de lung timp ai fost absent în ungherele Aulidei !

AGAMEMNON : Şi acum ceva mă opreşte ca să concediez armatele adunate.

IFIGENIA : Unde se spune că locuiesc frigienii, tată ?

AGAMEMNON : O ! acolo unde n-ar fi trebuit niciodată să locuiască Paris, fiul lui Priam.

IFIGENIA : Mult timp vei naviga, o tată, părăsindu-mă pe mine ?

AGAMEMNON : O copilo ! Vei veni şi tu acolo cu tatăl tău.

IFIGENIA : O ! dacă s-ar cădea să mă iei şi pe mine ca tovarăşă de călătorie !

AGAMEMNON : Vei avea şi tu o călătorie de făcut, aşa ca să-ţi aduci aminte de tatăl tău !

IFIGENIA : Voi naviga cu mama, sau voi merge singură?

AGAMEMNON : Singură, lipsită de tatăl tău şi de mama ta.

IFIGENIA : Dar ce ? Mă trimiteţi în casa altuia, tată ?

AGAMEMNON : Lasă acestea. Asemenea lucruri nu trebuie să ştie fetele.

IFIGENIA : Grăbeşte-te să te întorci din Frigia, tată, după ce-ţi vei fi mîntuit treburile de acolo !

AGAMEMNON : Mai întîi trebuie să aduc un sacrificiu aici.

IFIGENIA : Asta s-o hotărăşti cu pietate împreună cu preoţii.

AGAMEMNON : Aceasta o vei afla. Căci stai aproape de apa pentru abluţiuni.

IFIGENIA : Vom sta deci în jurul altarului, o tată, un cor de fete ?

AGAMEMNON : Te invidiez mai mult decît pe mine, că nu ştii nimic. Intră în palat, ca să te vadă fetele, după ce îmi vei fi dat o sărutare îndurerată şi îmi vei fi strîns mîna dreaptă, căci eşti pe punctul de a rămînea lungă vreme departe de tatăl tău. O sînuri, obraji şi plete blonde ! Ce durere mi-au adus cetatea frigienilor şi Elena ! Destul cu vorbele. Căci îndată

mi se umezesc ochii cînd te strîng lîngă mine. Intră în palat !" (vv. 631—685).

Agamemnon caută s-o convingă pe Clitemnestra să plece înapoi la Argos. Dar ea nu vrea, deoarece sînt anumite rituri în actul de celebrare a unei căsătorii pe care trebuie să le îndeplinească mama. „Pe acestea obiceiul le-a întărit cu ajutorul timpului" (v. 694 : *all'ho nomos auta tôi chronôi synischanei*) [1]. Mama trebuie să aprindă facla cu care luminează apoi calea miresei şi a mirelui (vv. 732 sqq., cf. şi *Troienele*, vv. 315 sqq.). Apoi Clitemnestra se interesează de viitorul său ginere. Agamemnon îi spune că acesta este Ahile, fiul unei zeiţe şi al unui tată care se trage din Zeus.

Iarăşi, în cîntecul de cor care urmează, Euripide pune la îndoială legenda după care Zeus, transformat în lebădă, s-a unit cu Leda, dînd naştere Elenei şi Dioscurilor (v. 794 : *ei dê phatis etymos*, cf. *Elena*, vv. 17—21).

Ahile a venit la poarta lui Agamemnon spre a se sfătui cu el cu privire la pornirea expediţiei. Căci mirmidonii lui protestează de tărăgănirea plecării şi vor să plece acasă. Din palat iese însă Clitemnestra care îl salută pe Ahile ca pe viitorul ei ginere. Acesta e foarte mirat, deoarece el nu ştie nimic de vreo căsătorie a sa cu Ifigenia. Venind şi bătrînul servitor, care trebuia să ducă a doua scrisoare a lui Agamemnon către Clitemnestra la Argos, scrisoare interceptată de Menelau, iese toată înşelăciunea la iveală. Ahile e foarte indignat de abuzul care s-a făcut cu numele său. Dar mai e un substrat religios al acestei indignări. Ahile spune că numele său, dacă nu fierul unei arme, va ucide pe Ifigenia, iar autorul direct al omorului va fi Agamemnon. Totuşi persoana lui Ahile nu e pură de omor, căci Ifigenia va pieri prin el, prin căsătoria simulată de Agamemnon (vv. 938—943). Deci, avem aci veşnica grijă şi preocupare a vechilor

[1] Obiceiul, cu trecerea timpului, întăreşte datinile, dîndu-le aproape un caracter firesc. Vezi ideea mai net exprimată în *Bacantele*, v. 895 sq.

greci de a se feri de mînjirea produsă prin participarea la un omor. Chiar participarea fără nici o vină, prin abuzul pe care îl face Agamemnon cu numele lui Ahile, e considerată de acesta ca o mînjire ce se aduce corpului lui. Ucigaşul, în cazul Ifigeniei, e numele lui Ahile, prin Agamemnon ca executor (v. 947 : *eiper phoneusei toumon onoma sôi posei.* Lectura manuscriselor : *sôi posei,* se poate conserva foarte bine). Deci Ahile se decide să salveze de la moarte pe Ifigenia. El atacă pe profeţi : „Ce este un profet ? Un om care spune puţine adevăruri şi multe minciuni, dacă nimereşte. Iar dacă nu nimereşte, piere" (vv. 956 sqq.). Întîi însă propune Ahile ca Agamemnon să fie convins prin argumente. Clitemnestra nu-şi face iluzii, căci, zice ea, soţul ei e un josnic şi se teme foarte mult de armată (v. 1012).

Clitemnestra încredinţează soarta fiicei sale şi a sa lui Ahile : „Dacă există zeii", zice ea lui Ahile, „tu, care eşti un om drept, vei realiza nobilele tale intenţii. Iar de nu (există zei), atunci la ce ajută toată cazna ?" (vv. 1034 sq. : *Ei d'eisi theoi* etc.). Uşurinţa cu care pune Euripide astfel de cuvinte ca „dacă există zeii" sau „dacă zeii sînt înţelepţi" în gura personajelor sale, arată că el e un sceptic pentru care ordinea pămîntească a lucrurilor nu se încadrează fără frecări şi fără soluţie de continuitate într-o ordine superioară divină.

Corul cîntă nunta lui Peleu cu zeiţa Tetis. Cît de nenorocită e, în comparaţie, soarta Ifigeniei ! Şi corul conchide cu cuvintele : „Unde mai are putere obrazul ruşinii sau al virtuţii de a stăpîni ceva, cînd impietatea are toată puterea, pe cînd virtutea e pusă la urmă şi e neglijată de muritori, iar inichitatea stăpîneşte peste lege, astfel încît un pericol comun ameninţă pe muritori: să nu se abată peste capul lor gelozia *(phthonos)* zeilor !" (vv. 1089—1097).

Scena următoare conţine explicaţia dintre Clitemnestra şi Agamemnon. Ifigenia a aflat că va fi sacrificată de tatăl ei şi plînge în odaia ei. La început, Agamemnon caută să ascundă intenţiile sale adevărate, dar văzînd că

soţia sa ştie totul, trebuie să recunoască adevărul. Clitemnestra e demnă şi severă. Acuzaţiile ei contra lui Agamemnon sînt zdrobitoare. Dacă o piesă ca *Ifigenia în Aulida* ar fi precedat tragedia *Agamemnon* a lui Eschil, desigur Agamemnon ar fi încetat de a apărea ca o simplă victimă, iar Clitemnestra ca o ucigaşă de rînd. „Ce bine aştepţi de la sacrificarea fiicei tale", îi spune Clitemnestra, „decît o reîntoarcere rea, după ce vei fi plecat de acasă în mod ruşinos" (vv. 1186 sq.). „N-ar trebui să considerăm pe zei ca stupizi, dacă ne-am închipui că paricizii pot avea sfîrşit bun ?" (vv. 1189 sq.). „Te-ai gîndit la toate acestea ? Sau nu te interesează pe tine decît sceptrul tău şi conducerea armatei ?" (vv. 1194 sq.). Agamemnon nu replică nimic. Urmează implorarea dureroasă şi duioasă a Ifigeniei. S-ar crede că tatăl ei nu va rezista acestei rugăminţi plină de drăgălăşie şi delicateţe. Ultimele ei cuvinte sînt următoarele : „A vedea lumina e cel mai plăcut lucru pentru oameni. Sub pămînt nu mai e nimic. E nebun cine se roagă să moară. A trăi prost e mai bine decît a muri frumos" (vv. 1250 sqq.).

Acum răspunde şi Agamemnon. El spune că îşi iubeşte fata şi ar trebui să fie nebun ca să nu se milostivească de soarta ei. E grav lucru a o sacrifica, dar tot aşa de grav e contrariul. Întreaga armată elenă aşteaptă să plece pentru pedepsirea barbarilor răpitori ai soţiilor lor. Aşa că dacă n-ar executa porunca zeiţei, elenii vor veni la Argos şi îl vor ucide şi pe el şi întreaga familie. Deci el îşi sacrifică fiica pentru libertatea Greciei şi siguranţa căsniciei elenilor.

Clitemnestra, Ifigenia şi corul se tînguiesc asupra nenorocirii care a lovit-o pe Ifigenia. Vine Ahile şi povesteşte cum în timp ce căuta, în reuniunea grecilor, să apere pe Ifigenia, armata a aruncat cu pietre în el, şi chiar şi mirmidonii lui au făcut la fel. Dar el e totuşi hotărît să-şi apere presupusa logodnică, pe care Ulise va veni s-o ducă la locul sacrificiului.

Dar în sufletul Ifigeniei s-a produs o schimbare. De unde pînă acuma se ruga să scape de omorîre, acum ea s-a hotărît să se ofere de bunăvoie ca să fie sacrificată, şi aceasta o va face fără amărăciune. Întreaga Eladă are ochii aţintiţi spre ea, iar plecarea navelor şi răpunerea frigienilor depinde de ea. Astfel, barbarii nu vor mai îndrăzni să răpească femei elene [1]. Mama ei a născut-o pentru folosul comun al Greciei, şi nu numai pentru sine. Cînd atîţia bărbaţi se pregătesc la Aulis să înfrunte pe frigieni şi să moară, Ahile să se lupte cu grecii din cauza unei femei ? „Căci un bărbat valorează mai mult decît zeci de mii de femei, ca să vadă lumina soarelui" (v. 1394). Dacă zeiţa Artemis a decis să-i ia corpul, ea să se opună ei ? Corul observă : „Conduita ta, o copilă, e nobilă. Dar cea a destinului şi a zeiţei e vinovată" (vv. 1402 sq.). Ahile îşi exprimă stima faţă de eroica fecioară şi dorinţa de a o lua în căsătorie. Îi lasă alegerea dacă vrea să fie sacrificată sau să fie apărată de Ahile. Ifigenia rămîne fermă în hotărîrea ei de a se sacrifica pentru Elada. Destul cîţi bărbaţi vor muri pentru Elena. Ea nu vrea ca să moară cineva din cauza ei.

Urmează tînguirea Ifigeniei şi Clitemnestrei pentru soarta ce-i aşteaptă. La eroii greci, hotărîrea sacrificiului suprem al vieţii nu împiedică exprimarea sentimentelor umane de regret şi de durere în toată intensitatea lor. Ifigenia cere de la Clitemnestra ca să nu urască pe Agamemnon din cauza ei (v. 1454). Înainte de a pleca spre a fi sacrificată, Ifigenia mai invocă pe Artemis şi urează elenilor succes în expediţia lor împotriva frigienilor.

Peste cîtva timp vine un sol care povesteşte Clitemnestrei ceremonia sacrificiului Ifigeniei. Împodobită ca victimă, ea înaintează spre altar şi adresează următoarele

[1] Vezi Herodot, I, 1—5. Răpirile de femei se ţineau lanţ în timpurile primitive, după cum mergea vorba. Vezi şi Homer, *Odiseea*, XV, vv. 403—484, unde Eumeu, sclavul lui Laerte, povesteşte cum a fost răpit de nişte navigatori fenicieni din casa regească a tatălui său şi vîndut ca sclav.

cuvinte : „O tată ! iată-mă în faţa ta. Ofer de bunăvoie [1] corpul meu ca sacrificiu pentru patria mea şi întreaga Eladă. Conduceţi-mă la altarul zeiţei, dacă astfel au decis zeii. Din partea mea vă urez reuşită : armele să vă fie victorioase şi să vă întoarceţi cu bine pe pămîntul patriei. În afară de acestea mai cer ca nici un argian să nu mă atingă, ci toţi să păstreze tăcere. Căci eu voi oferi grumazul meu spre tăiere din toată inima" (vv. 1552-1560). Toată lumea e uimită de mărinimia şi curajul fecioarei, demnă soră sufletească cu Macaria, Polixena, Megara, Alcestis şi Menoiceu. Dar în momentul cînd gîtul ei e lovit de cuţit, se prăvăleşte pe altar o căprioară, iar Ifigenia dispăruse printr-o minune a zeilor. Şi solul spune Clitemnestrei : „E limpede că fiica ta a zburat la zei. Deci încetează de a mai fi mîhnită, şi nu mai fi mîniată pe soţul tău. Căci actele zeilor sînt neaşteptate pentru oameni" (vv. 1608—1610). Clitemnestra crede că i se spun lucruri inventate spre a o face să-şi uite durerea. Vine şi Agamemnon, care confirmă cele povestite de sol. Vîntul favorabil expediţiei s-a ridicat, şi el îşi ia rămas bun de la Clitemnestra, care însă nu-i răspunde nimic.

După cum am văzut, Clitemnestra e o soţie şi o mamă bună, demnă, serioasă. Ahile e un om generos, iubitor de adevăr, duşman al minciunii. Interesante sînt cele trei schimbări de atitudine la Agamemnon, Menelau şi Ifigenia. După ce s-a lăsat convins şi a chemat-o pe Ifigenia la Aulis, Agamemnon îşi schimbă părerea, şi printr-o nouă scrisoare caută să împiedice venirea fiicei sale. Apoi, cînd fiica sa totuşi soseşte pe neaşteptate la Aulis, el se hotărăşte s-o sacrifice de teama armatei adunate, care vrea să-l lapideze pe Ahile fiindcă a luat apărarea Ifigeniei. Iar Menelau, după ce a insistat atît de mult ca să decidă pe Agamemnon să-şi sacrifice fiica, deodată renunţă la a-l sili pe fratele său la acest sacrificiu, spu-

[1] Prin această ofertă de a se sacrifica de bunăvoie, sacrificatorii, Agamemnon în primul rînd, scapă de mînjirea care s-ar ataşa de ei ca ucigaşi ai fecioarei.

nînd că îi înţelege în totul ezitările. În fine, Ifigenia, după ce a implorat pe tatăl ei cu atîta duioşie ca s-o cruţe, deodată, în faţa inevitabilului, se decide cu fermitate să se ofere singură spre a fi sacrificată.

Desigur, asemenea schimbări, pentru oricine a cercetat sufletul omenesc, nu sînt neverosimile. Omul se compune din astfel de contraste şi este dus de sentimentele sale încoace şi încolo, pînă se poate decide în mod brusc pentru o soluţie eroică care duce la sacrificarea fiinţei sale. Ezitările de la început sînt tot ce poate fi mai adînc omenesc, şi hotărîrea finală e cu atît mai sublimă şi înaltă, cu cît fiinţa omenească calcă prin ea peste instinctele sale cele mai adînci de conservare a existenţei proprii. Şi aci Euripide se dovedeşte a fi un mare cunoscător al sufletului omenesc.

Subiectul din tragedia *ORESTE* este acelaşi ca cel din *Eumenidele* lui Eschil. Totuşi, diferenţa de tratare e enormă, după cum şi distanţa între geniul tragic al celor doi poeţi este mare. Pe cînd însă în *Eumenidele*, Eschil ne-a dat una din creaţiile cele mai de seamă ale artei sale, tragedia *Oreste* a lui Euripide nu e una din cele mai reuşite ale lui. Din problemele grandioase care se pun la Eschil pe plan social, religios, juridic şi omenesc, nu se găseşte nici o urmă la Euripide. Aci, toate personajele au caractere rele, urîte, afară de singurul Pilade. Ele urmăresc scopurile lor personale, egoiste, chiar dacă sînt mînaţi şi de credinţele primitive ale vechilor greci pe care le împărtăşesc. Astfel, desigur şi la Eschil şi Sofocle, dorinţa de a fi repuşi în drepturile lor în casa părintească, în averea strămoşească din care au fost izgoniţi de o mamă adulteră, ucigaşă a soţului ei, şi de amantul ei, joacă un rol important în hotărîrea pe care o iau Oreste şi Electra de a omorî pe ucigaşii tatălui lor. Aceste sentimente însă se pierd într-un curent mai larg, într-un ansamblu religios şi social care le depăşesc cu mult. La Eschil, toată acţiunea e dominată de porunca

lui Apolon, căreia muritorul Oreste nu i se poate sustrage fără a fi pedepsit. În momentul cînd el ezită să omoare pe mama sa, Pilade îi aduce aminte de porunca zeului şi îi spune : „Mai bine să te urască oamenii decît zeii" (*Choeforele*, v. 902). Pe cînd la Euripide, tot acest ansamblu divin şi social-juridic a căzut şi eroii sînt lăsaţi în urîţenia goliciunii lor.

Acţiunea se petrece la Argos. La Eschil ea avea loc în Atena. Prologul e recitat de Electra. Firea omenească îndură, zice ea, orice nenorocire care îi e trimisă de zei. Ea aruncă vina celor întîmplate asupra lui Apolon. Acesta e cel ce a comis nedreptatea, îndemnînd pe copii să-şi omoare mama. Dar la ce ajută această acuzare ? (v. 28). Argienii au decis ca nimenea să nu primească pe criminali la căminul său şi nici să nu le adreseze vreo vorbă. Azi trebuie să se decidă dacă ei trebuie să moară prin lapidare sau prin sabie. Dar Oreste e urmărit şi de Eriniile mamei, iar momentan doarme după crizele de nebunie pe care le-a avut.

Între timp au sosit de la Troia, după multe rătăciri, Menelau şi Elena. Aceasta vine să aducă libaţii şi să depună şuviţe din părul ei pe mormîntul surorii sale Clitemnestra. Ea se întîlneşte cu Electra şi nu se sfieşte să vorbească cu ea. „Căci", zice ea, „vorbind cu tine nu mă voi mînji de crima ta, deoarece vina o atribui lui Febus" (=Apolon, vv. 75 sq.). Dar Elena se sfieşte să se arate în public, din cauza adversităţii poporului faţă de ea, ca autoare a nenorocirilor aduse de războiul troian. De aceea ea cheamă pe fiica sa Hermiona ca să ducă libaţiile şi părul tăiat pe mormîntul Clitemnestrei.

Oreste se deşteaptă din somn. Electra îl sfătuieşte să se scoale şi să umble puţin, căci „schimbarea e lucrul cel mai dulce" (v. 234 : *metabolê pantôn glyky)*. Oreste acuză pe Apolon de crima pe care a săvîrşit-o dînsul : „Reproşez lui Loxias care m-a îndemnat cu sila să săvîrşesc o faptă monstruoasă şi acum mă aprobă cu gura, dar cu fapta nu. Sînt convins că tatăl meu, dacă l-aş fi întrebat în ochi dacă trebuie să omor pe mama şi dacă l-aş

fi rugat mult, luîndu-l de bărbie, niciodată nu m-ar fi îndemnat să iau sabia spre a ucide pe mama" (vv. 285—291).

Corul constată că „fericirea prea mare nu este statornică la muritori" (v. 340). Speranța lui Oreste este în Menelau, fratele lui Agamemnon. de la care așteaptă salvarea. Oreste suferă de deliruri, „pedepse ale sîngelui vărsat al mamei" (v. 400). Lui i se pare că vede trei fecioare asemenea nopții. Menelau răspunde : „Știu de cine e vorba, dar nu vreau să le numesc" (vv. 408 sq.). Grecii au o sfială religioasă de a numi Eriniile, zeițele îngrozitoare, pe care le cheamă prin denumiri ocolite : „Venerabilele", „Eumenidele" (=Binevoitoarele) etc.

În *stihomythia* dintre Oreste și Menelau, Apolon este acuzat fără înconjur de crima uciderii Clitemnestrei :

„ORESTE : Febus e acela care mi-a poruncit să săvîrșesc uciderea mamei.
MENELAU : Fiind un ignorant de ceea ce e frumos și drept.
ORESTE : Noi sîntem sclavii zeilor, orice ar fi zeii.
MENELAU : Și acum Loxias nu-ți ajută în nenorocirile tale ?
ORESTE : Îmi va ajuta ! Asta e firea divinității" (vv. 416—420).

Tindar, tatăl Clitemnestrei și al Elenei, socrul lui Menelau și bunicul lui Oreste și al Electrei, vine și acuză cu toată asprimea pe Oreste. El e cel care insistă ca să obțină condamnarea la moarte prin lapidare a lui Oreste de la poporul argian. După Tindar, dacă Clitemnestra a omorît pe soțul ei, tatăl lui Oreste, datoria acestuia era să condamne pe mama sa la exil și nicidecum s-o omoare [1]. Astfel ar fi respectat legea *(nomos)* și ar fi rămas pios. Acum, el, ucigînd pe mama sa, a căzut

[1] Tindar uită că Clitemnestra, împreună cu Egiste, amantul ei, uzurpaseră puterea, izgonind pe copii din drepturile lor, astfel încît Oreste nu era în stare să exileze în mod valabil pe Clitemnestra.

în aceeaşi nenorocire ca şi ea (vv. 500—506). Obiceiul străvechi, stabilit de strămoşi, era bun. După acesta, cine era mînjit de sîngele vărsat, n-avea voie să se arate în văzul tuturor şi era silit să se exileze, iar nicidecum nu era ucis la rîndul său.

Oreste se apără spunînd că el a comis o impietate omorînd pe mama sa, dar a făcut un act de pietate răzbunînd pe tatăl său (vv. 546 sq.). Tatăl e cel care procreează copilul, pe cînd mama nu face decît să primească şi să hrănească sămînţa, temă dezvoltată şi de Apolon la Eschil. Ucigînd pe Egiste, care era soţul nelegitim în palatul regal, şi ucigînd pe mama sa, Oreste a adus un serviciu întregii Elade. De acum înainte, soţiile se vor sfii de a-şi ucide soţii. Mama are ca aliate pe zeiţele Erinii, pe cînd tatăl lui n-avea aliaţi, deşi mai lezat decît ea. Tindar e cel ce l-a nenorocit pe Oreste procreînd o fată vicioasă, a cărei impudenţă l-a lipsit pe Oreste de tată şi l-a făcut ucigaş al mamei. De altfel, totul a fost ordonat de Apolon. Deci, zeul trebuie considerat ca nepios şi ca ucigaş. El e vinovatul, şi nu Oreste. Tindar, la auzul acestor cuvinte, e şi mai îndîrjit şi spune că va obţine cu orice preţ condamnarea la moarte a lui Oreste.

Acesta se îndreaptă, în disperare de cauză, spre Menelau, amintindu-i toate meritele lui Agamemnon, care de dragul fratelui său a mers în campania contra Troiei şi a sacrificat-o pe Ifigenia. Omul are nevoie de prieteni în nenorocire. Căci, cît timp e fericit, ce nevoie are de prieteni ? Menelau se eschivează de a susţine cu toată tăria cauza lui Oreste. El spune că vine dintr-o campanie lungă, obosit şi cu forţele armatei sleite. Că va căuta să convingă pe Tindar cu vorba, dar nu poate întrebuinţa forţa contra argienilor. „Trebuie să caut să te salvez contra celor tari prin cumînţenie, dar nu prin forţă“ (v. 710).

Oreste e foarte dezgustat de laşitatea lui Menelau şi vede orice şansă de scăpare pierdută. Atunci apare Pilade, vechiul prieten credincios. În plin contrast cu ticăloşia lui Menelau, acesta se pune la dispoziţia lui Oreste spre a-l salva sau a muri împreună cu el. De altfel,

şi Pilade a fost exilat de tatăl său Strofios, fiindcă a luat parte, împreună cu Oreste, la uciderea Clitemnestrei. Deoarece, rămînînd pe loc, Oreste nu are nici o şansă de scăpare, dar nici de ieşit din cetate nu poate ieşi, porţile fiind păzite, cei doi prieteni hotărăsc ca Oreste să meargă să se apere la judecata publică, oricît de puţină probabilitate ar fi ca să se salveze în modul acesta. Dar mai întîi Oreste vrea să meargă la mormîntul tatălui său spre a-i cere să ajute pe copiii săi.

Corul cîntă nenorocirile acumulate pe casa Atrizilor, şirul lung de omoruri care se ţin lanţ. În vv. 821 sq. se face aluzie la un vechi obicei, menit să purifice pe ucigaş de sîngele victimei : arma ucigaşă, muiată în sîngele negru al celui ucis, era ridicată şi arătată la razele soarelui.

Electra vine pe scenă în căutarea lui Oreste, de lîngă care se îndepărtase pentru o clipă spre a mînca şi a se odihni. Ea nu-l mai găseşte pe Oreste. În schimb, vine un sol şi o înştiinţează că poporul argian a condamnat pe Oreste şi pe ea la moarte. Solul descrie întreaga scenă a judecăţii populare : crainicul pune întru început întrebarea : trebuie condamnat la moarte Oreste, ucigaşul mamei lui, sau nu ? Primul se ridică Taltibiu, vechiul crainic al lui Agamemnon. El vorbeşte confuz în doi peri, trăgînd cu ochiul la rudele lui Egiste, ca cei în vedere pentru funcţiile înalte în cetate. Apoi vorbeşte prinţul Diomede. El cere ca Oreste şi Electra să fie exilaţi, iar nu condamnaţi la moarte. După aceasta se ridică şi vorbeşte un individ semeţ, argian şi nu argian, abil la a face atmosferă şi de o francheţă grosolană. El propune ca Oreste şi Electra să fie ucişi prin lapidare. Tindar, care urmează la vorbit, cere acelaşi lucru. Se ridică un altul, un bărbat nu prea arătos, dar brav şi cuminte. El spune că Oreste şi Electra ar trebui să fie onoraţi cu coroane, fiindcă au ucis pe soţia vinovată şi fără Dumnezeu. Altfel nici un cetăţean n-ar trebui să se armeze şi să plece într-o expediţie militară, dacă cei de acasă îi pot pîngări patul conjugal. În fine vorbeşte şi Oreste. Hotărîrea poporului

a fost condamnarea la moarte. Oreste va veni şi el în curînd, însoţit de Pilade care plînge, zice solul. Acesta o îndeamnă pe Electra să-şi pregătească grumazul pentru paloş sau pentru ştreang. „Căci naşterea ta nobilă nu ţi-a fost de ajutor, nici Apolon Pitianul, care şade pe tripied, ci ei te-au nimicit" (v. 954 sqq.).

Electra deplînge soarta tristă a sa şi a fratelui său. Toată descendenţa lui Pelops piere prin ei, tot astfel şi casa odinioară invidiată de zei. Pe ei i-a cuprins gelozia zeilor (v. 974 : *phthonos nin heile theothen)* şi sentinţa duşmănoasă şi ucigătoare a cetăţenilor. „Viaţa muritorilor este nestabilă. De m-aş vedea transportată", zice Electra, „în spaţiile intermediare între cer şi pămînt, printre meteori, pe globul de piatră sprijinit şi purtat în vîrtejuri cu lanţuri de aur din Olimp, pentru ca în lamentaţii să strig bătrînului tată Tantal, care a procreat pe născătorii familiei mele, ce pierzanie am văzut cu ochii" (vv. 981—987). Avem aci concepţia lui Anaxagora, după care aştrii sînt mase de piatră devenite incandescente şi luminoase din cauza rotirii *(dinê)* rapide.

Mai departe, Electra menţionează legenda mielului cu lînă de aur, născut în turmele lui Atreu, pe care şi l-a însuşit Tieste, şi schimbarea direcţiei de mişcare a soarelui de către Eris, iar Zeus a schimbat cărarea cu şapte drumuri a Pleiadelor (vv. 1001—1006).

După Euripide, deci, Eris, Cearta personificată dintre Atreu şi Tieste, a schimbat drumul soarelui. Nu vedem însă cum zeiţa Eris, destul de amorfă, a putut face acest lucru. În fond, tot Zeus trebuie să fie divinitatea care a răsturnat mersul soarelui, făcîndu-l să răsară la apus şi să apună la răsărit. Mai departe vedem că s-a schimbat nu numai mersul soarelui, ci şi cel al Pleiadelor, de rîndul acesta direct la intervenţia lui Zeus. Lucrul acesta e conform cu teoria lui Platon din dialogul *Politicul,* citat de noi mai sus.

Se vede sosind Oreste, condamnat la moarte, sprijinit de prietenul său Pilade. Oreste mustră pe sora sa care se jeleşte şi îl face să-şi piardă stăpînirea de sine şi băr-

băţia în faţa morţii. Apoi fratele şi cu sora se îmbrăţişează pentru a lua rămas bun unul de la altul înaintea morţii. Oreste roagă pe Pilade ca după ce vor fi fost omorîţi să-i îngroape pe el şi pe Electra în acelaşi mormînt, lîngă tatăl lor. Dar Pilade spune că şi el le va împărtăşi soarta omorîndu-se, căci nu vrea să supravieţuiască prietenului său iubit. Mai înainte însă ei fac planul să se răzbune pe Menelau pentru laşitatea şi egoismul lui, ucigînd-o pe Elena care se află în palatul Atrizilor dinaintea scenei. În urmă ei vor da foc palatului, şi după aceea vor muri în mod brav. Electra mai propune ca Hermiona, fiica lui Menelau, care trebuie să revină în curînd de la mormîntul Clitemnestrei unde s-a dus să facă libaţii, să fie luată ca zălog de fratele ei. Cînd va veni Menelau şi o va vedea pe Elena moartă, să-i spună că dacă nu-i salvează pe ei, va fi ucisă şi Hermiona, de gîtul căreia Oreste să apropie sabia. Planul în întregime e acceptat, şi după o invocaţie a copiilor către tatăl lor mort ca să le stea în ajutor, Oreste cu Pilade intră în palat spre a omorî pe Elena şi a pedepsi în modul acesta pe laşul şi trădătorul Menelau.

Corul se împarte în două grupe spre a păzi din două părţi apropierea de palat. Din interior se aud strigătele disperate ale Elenei, luptîndu-se cu cei ce vor s-o ucidă. Între timp soseşte şi Hermiona. Ea a auzit strigătele din palat. Electra însă îi spune că a fost strigătul lui Oreste care s-a dus ca supliant la Elena pentru ca aceasta prin Menelau să-i scape de condamnarea la moarte, şi o roagă pe Hermiona să meargă şi ea s-o implore pe Elena pentru ei. Ies din palat Oreste şi Pilade. Hermiona e prinsă. Electra îndeamnă pe Oreste să apropie sabia de gîtul Hermionei cînd va veni Menelau. Oreste şi Hermiona intră în palat. Din interior iese un servitor frigian al Elenei, îngrozit de cele întîmplate acolo, şi face o lungă povestire într-o limbă plină de expresii barbare. Mai întîi Oreste şi Pilade s-au prezentat în faţa Elenei ca suplianţi. Apoi au încercat s-o omoare. Dar între timp Elena a fost răpită de către zei. După cum zice frigianul,

ea a devenit nevăzută în odaie, fie prin farmece sau prin vreo artă magică, sau prin răpire de către zei (vv. 1495 sqq.). Iese iarăşi din palat Oreste şi vrea să-l omoare pe frigian. La rugăminţile pline de comic ale acestuia, Oreste îi dăruieşte viaţa. Frigianul pronunţă la orice ocazie fraze de înţelepciune comună : „Peste tot, cei cuminţi preferă să trăiască în loc să moară" (v. 1509). „Orice om, chiar dacă e sclav, se bucură de a vedea lumina (soarelui)" (v. 1523).

Apare Menelau care a aflat despre răpirea Elenei de către zei, dar crede că e vorba de o şiretenie a lui Oreste. El vine acum să-şi salveze soţia şi pe fiica sa Hermiona. El vrea să forţeze uşa şi să intre în palat. Oreste însă îl ameninţă că îi va arunca în cap crenelul, după ce va fi smuls cornişa învechită. El îi spune că soţia lui, Elena, a fost răpită de zei. Altfel ar fi omorît-o cu mare drag spre a o pedepsi de tot răul pe care l-a făcut grecilor. Apoi cere de la Menelau să obţină de la poporul argian ridicarea pedepsei cu moartea împotriva sa şi a surorii sale Electra. Dacă nu va obţine aceasta, atunci Hermiona va fi ucisă, iar palatul incendiat de el şi de Pilade.

Apolon apare pe *theologeion,* estrada rezervată sus pe scena teatrului grec pentru apariţiile zeilor, şi anunţă că Elena a fost răpită de el spre a o scăpa de Oreste care voia s-o ucidă. Ea a fost aşezată în ungherele eterului alături de fraţii ei Castor şi Polux şi va fi de aci înainte mîntuitoarea marinarilor. Menelau să-şi ia o altă soţie. Cît priveşte pe Oreste, el trebuie să se exileze timp de un an la Parasia. Apoi va merge la Atena spre a se supune judecăţii Areopagului şi va fi achitat. Destinul a mai hotărît ca el să se căsătorească cu Hermiona, pe gîtul căreia ţine acum sabia. Neoptolem nu se va căsători cu ea, căci el va muri la Delfi, deoarece a cerut socoteală de la Apolon pentru omorîrea lui Ahile [1]. Pilade

[1] Vezi Pindar, *Paean,* VI, v. 112 sqq., la E. Diehl, *Suppl. lyr.* = *Kl. Texte,* ed. 3, 33/34, 1917, p. 64.

va lua de soţie pe Electra, şi ei vor fi fericiţi. Oreste trebuie să rămînă stăpîn la Argos, iar Menelau să guverneze Sparta, păstrînd dota soţiei sale. Argosul va înflori sub oblăduirea lui Apolon, care zice că a ordonat lui Oreste să-şi ucidă mama.

Oreste se convinge acum de veracitatea proorocirilor lui Apolon, deşi se teme încă puţin să nu fie totul iluzie produsă de un demon înşelător *(alastôr)*. Menelau o salută pe Elena în văzduh urîndu-i bucurie, deşi îi invidiază întrucîtva soarta. Pe fiica sa Hermiona o promite lui Oreste, în conformitate cu porunca lui Apolon. Corul termină piesa cu cuvintele : „O, zeiţă mare şi venerabilă, Victorie ! stăpîneşte-mi viaţa, şi să nu încetezi niciodată de a mă încununa", sfîrşit care se mai întîlneşte în *Fenicienele* şi în *Ifigenia în Taurida.*

Finalul lui *Oreste* este fericit pentru toată lumea. E un sfîrşit de comedie. De altfel şi în alte privinţe, piesa aceasta a lui Euripide aminteşte de comedia nouă a lui Menandru şi de drama burgheză a modernilor. Subiectul în detaliile lui nu se întîlneşte la nimenea altul, după cum observă Aristofan din Bizanţ în *Argumentul* său cu privire la tragedia *Oreste.* Forma legendei pare deci a fi o invenţie a lui Euripide.

Am ajuns în ordinea cronologică la ultima tragedie a lui Euripide care ni s-a păstrat : *BACANTELE.* Ea e compusă la curtea lui Arhelaos din Macedonia, unde a murit Euripide după o şedere de doi ani. E una din cele mai frumoase şi interesante tragedii ale marelui poet atic, interesantă şi instructivă mai ales pentru cunoaşterea particularităţilor cultului bahic şi a istoriei introducerii adoraţiei zeului Dionisos în Grecia, descriind rezistenţele ce le-a întîmpinat la început şi succesul desăvîrşit pe care l-a avut ulterior.

Ca şi în *Hipolit* avem aci pedepsirea unui muritor, Penteu, care a dispreţuit pe zeul Dionisos. După Aristofan

din Bizanţ, acelaşi subiect ar fi fost tratat de Eschil în tragedia, din nefericire pierdută, *Penteu.*

Zeul Dionisos recită prologul. El zice că a venit pe pământul Tebei, patria mamei sale Semele, fiica lui Cadmos, care l-a născut lovită de fulgerul lui Zeus, din cauza geloziei Herei. Cadmos a împrejmuit mormîntul fiicei sale cu un teren sacru, interzis de a fi călcat de profani (v. 10 : *abaton pedon),* iar Dionisos a sădit de jur împrejur viţă de vie purtătoare de ciorchini. Părăsind ţara lidienilor, a frigienilor, a perşilor, a bactrienilor şi a mezilor, străbătînd Arabia cea fericită şi întreaga Asie, a venit în această primă cetate a elenilor spre a introduce aci corurile sale şi riturile de iniţiere : strigătele, haina din piele de căprioară, băţul numit *thyrsos,* împodobit cu iederă. Dar surorile mamei lui l-au jignit pe zeu, spunînd că el nu s-a născut din Zeus, că Semele a avut relaţii cu un muritor şi mai apoi a minţit spunînd că greşeala a comis-o cu Zeus, invenţie a lui Cadmos, şi că de aceea ar fi fost ucisă de fulgerul lui Zeus, fiindcă a minţit. Din această cauză Dionisos le-a împins în delir. Acum ele locuiesc în munţi, cu mintea lovită de manie grea şi poartă atributele orgiilor bahice : întreaga semnţie femeiască a lui Cadmos a fost mînată de zeu afară din casele ei. Femeile stau acum sub brazii verzi, pe pietrele fără acoperiş. Cadmos a dat domnia lui Penteu, fiul lui Agauê, fiica lui Cadmos, şi acest Penteu dispreţuieşte mai departe pe Dionisos, respingîndu-l de la libaţiuni şi neamintindu-l niciodată în rugăciunile sale. De aceea zeul vrea să dea o lecţie tebanilor, arătîndu-şi puterea divină.

De aci zeul va pleca în alt teritoriu. Dacă însă tebanii vor încerca să izgonească cu armele pe bacantele lui, atunci Dionisos însuşi va lua conducerea menadelor. De aceea el a luat, schimbîndu-şi forma, înfăţişarea unui bărbat.

Apoi zeul Dionisos se adresează corului cu următoarele cuvinte : „O voi, femei din serviciul *(thiasos)* meu, care aţi părăsit Tmolos-ul, sălaşul din Lidia, pe care

v-am adus din locuinţele voastre barbare ca asociate ale mele, ridicaţi tamburinele indigene în cetatea frigienilor, născocite de Rhea Mama şi de mine. Mergeţi în jurul caselor lui Penteu şi loviţi în tamburine, ca să vadă oraşul lui Cadmos. Eu voi lua parte printre bacante, mergînd în ungherele Citeronului, la corurile lor."

Dionisos pare a nu vorbi de pe *theologeion,* ci de pe scenă, avînd forma omenească la care se referă în prolog. El pleacă, iar corul bacantelor din Tmolos cîntă un cîntec, invocînd pe Dionisos : „O fericit, cel ce cu veneraţie [1], iniţiat în misterele zeilor, duce o viaţă pură şi ia parte la cortegii divine cu sufletul, săvîrşind ritul bahic în munţi, prin purificări sacre, respectînd orgiile Mamei Mari Cibela, filfîind în sus toiagul sacru *(thyrsos)* şi, încununat cu iederă, îndeplineşte serviciul divin al lui Dionisos. Păşiţi, bacante, păşiţi, bacante, pogorînd pe copilul Bromios, zeu născut dintr-un zeu, din munţii Frigiei în Elada cu drumuri largi" (vv. 72—87).

Femeile din cor îndeamnă pe tebani să le urmeze exemplul, onorînd pe zeu prin săvîrşirea riturilor orgiace prescrise de el. Corul mai face aluzie la haina din piele de căprioară, la ritul vînării ţapului, ucis în vederea îmbucării de carne crudă (vv. 138 sq. : *agreuôn haima tragoktonon hômophagon charin),* în care executanţii se avîntă în munţii frigieni şi lidieni. Se mai menţionează iluzia de care sînt cuprinşi adepţii zeului — fără să se întrebuinţeze cuvîntul „iluzie", căci pentru aceştia e o realitate ! —, cărora li se pare că văd cum „curge lapte pe cîmpie, curge vin şi curge nectarul albinelor, la fel ca fumul tămîiei siriene" (vv. 142 sq. : *rhei de galakti pedon, rhei d'oinôi, rhei de melissân nektari).* Bacantul, avînd în mînă o torţă de răşină arzătoare, se avîntă în cor, scoţînd strigăte de bucurie şi azvîrlindu-şi în sus pletele [2].

[1] Adoptăm lectura *aidèmôn* a lui Musgravius, în loc de lecţiunea manuscriselor : *eudaimôn.*

[2] Vezi poza rituală a menadelor din cortegiul lui Dionisos, cu capul aruncat pe spate şi cu părul desfăcut, filfîind în vînt, astfel cum e reprezentată de arta plastică antică.

Ei cîntă pe Dionisos, acompaniaţi de tamburinele cu sunet profund de tunet.

Tiresias vine în faţa palatului lui Cadmos. El a luat în mînă toiagul sacru al lui Dionisos *(thyrsos)*, s-a îmbrăcat în piele de căprioară şi şi-a încununat capul cu frunze de iederă. El cheamă afară din palat pe regele Cadmos şi îl îndeamnă ca, la fel ca dînsul, să ia drumul munţilor spre a împlini ritul cerut de zeu. Cadmos se întreabă dacă numai ei doi vor dansa în corul bahic. Tiresias răspunde că numai ei doi sînt cuminţi, pe cînd ceilalţi cetăţeni sînt smintiţi. Cadmos spune că se va supune ritului, căci el n-are de gînd, un simplu muritor, să dispreţuiască pe zei. Tiresias îl îndeamnă să nu-i pese că ar putea fi ridicol la vîrsta lui să danseze în cor, cu capul încununat de iederă, deoarece zeul vrea să fie onorat de toţi cetăţenii şi nu face deosebire între tînăr şi bătrîn.

Vine pe scenă Penteu, fiul lui Ehion şi nepotul de bunic al lui Cadmos, căruia acesta i-a dat domnia Tebei. Penteu spune că, venind de curînd dintr-o călătorie, a constatat o nouă manie care s-a abătut asupra femeilor din cetate. Ele îşi părăsesc domiciliul conjugal, lasă pe bărbaţi şi aleargă în munţi spre a onora prin coruri pe noul zeu Dionisos. În mijlocul cortegiilor sînt aşezate cratere pline (cu vin). Ele împart culcuşul altor bărbaţi, refugiindu-se în singurătate, folosindu-se de pretextul că sînt menade sacrificatoare. Pe cîte le-a prins, pe toate le-a legat şi le-a adus şi închis în casa sclavilor publici, iar pe celelalte Penteu le-a pus să le urmărească prin pădure. Printre acestea sînt femei nobile, cu vază în cetate : Inô, Agauê, mama lui Penteu, Autonoê, mama lui Acteon. Toate vor fi puse, din ordinul lui Penteu, în fiare. Acesta mai e indignat de purtarea lui Cadmos, care, bătrîn cum e, se face ridicol. Dar Tiresias, zice el, e acela care i-a băgat în cap să-şi împodobească capul cu iederă şi cu toiagul sacru să ia parte la corurile bahice. Penteu acuză pe Tiresias că vrea să introducă un nou zeu în adoraţia oamenilor (v. 256 : *ton daimon'anthrôpoisin*

eispherôn neon) [1], pentru ca prin noi profeţii să-şi procure onorarii. Dacă n-ar fi prea bătrîn, l-ar lega şi închide în mijlocul bacantelor arestate.

Tiresias dezvăluie lui Penteu puterea zeului Dionisos: „Acest zeu tînăr pe care tu îl batjocoreşti, nu-ţi pot exprima cît de mare putere va cîştiga în Elada. Două zeităţi, o tinere, sînt primele între oameni : zeiţa Demeter. Ea e zeiţa pămîntului, numeşte-o cu ce nume vrei. Ea hrăneşte pe muritori cu alimente solide. Zeul nostru e fiul Semelei şi a venit ca rival al precedentei. El a descoperit băutura lichidă a strugurelui şi a transmis-o muritorilor, băutură care alină durerile nenorociţilor de muritori cînd ei se umplu de zeama strugurelui şi în somn dă uitarea suferinţelor din timpul zilei. Nu există alt leac al chinurilor. Acesta fiind un zeu [2], se răspîndeşte în libaţiunile aduse celorlalţi zei, astfel încît prin dînsul oamenii capătă toate bunătăţile" (vv. 272—285).

Cadmos îl îndeamnă pe Penteu să fie prudent şi să asculte de Tiresias. Îi aminteşte ce a păţit Acteon, care a fost sfîşiat de propriii săi cîini pe care îi crescuse singur, fiindcă s-a lăudat a fi un vînător mai iscusit decît Artemis. Ca să nu păţească la fel, îl roagă pe Penteu să-şi pună pe cap o cunună de iederă şi să dea onorurile cuvenite zeului.

Penteu însă continuă să rămînă în atitudinea pe care şi-a luat-o faţă de noul venit, a cărui divinitate o pune la îndoială. El spune că va pedepsi pe Tiresias care l-a indus în eroare pe Cadmos şi ordonă ca cineva să meargă în casa lui Tiresias şi să arunce afară toate coroanele şi ustensilele de care se serveşte pentru profeţii. Mai departe ordonă să fie căutat prin tot oraşul străinul cu

[1] Vezi asonanţa cu textul acuzaţiei contra lui Socrate : Xenofon, *Memorabilia*, I, 1, 1, şi Diogenes Laertios, II, 40. Cum textul lui Euripide este cu cîţiva ani anterior celui al acuzaţiei împotriva lui Socrate, trebuie să avem neapărat a face cu o formulă juridică, adesea întrebuinţată în astfel de ocazii în faţa tribunalelor elene.

[2] Dionisos = vinul, aşa cum Afrodite-Kypris = iubirea şi Zeus = ploaia, în anumite texte şi împrejurări.

înfăţişare femeiască care a adus boala aceasta nouă femeilor şi mînjeşte căsniciile. Dacă e prins, să fie adus legat pentru a avea parte de moarte prin lapidare (vv. 353—357). Tiresias îl ia pe Cadmos pentru ca amîndoi să meargă să onoreze pe noul zeu şi pentru ca Penteu să nu aducă pacoste *(penthos)* [1] pe casa lui Cadmos (v. 367).

Corul invocă pe Afrodita ca să vadă modul cum tratează Penteu pe Bromios-Dionisos. Apoi cîntă puterea acestui zeu. În fine corul vrea să meargă în Insula Cipru a Afroditei şi a zeilor Amor [2], la Paţos, localitate vestită pentru cultul zeiţei. În acest cîntec mai e vorba de Pieria, sălaşul Muzelor. Acolo, pe insula zeiţei iubirii, vor femeile corului să săvîrşească riturile cultului bahic, (v. 415 : *ekei de Bakkhais themis orgiazein).*

Vine un servitor care aduce pe Dionisos în executarea poruncii lui Penteu. Sevitorul povesteşte acestuia cum străinul s-a lăsat prins fără să caute să fugă şi fără să se opună. Dar bacantele, închise din ordinul lui Penteu în localul sclavilor publici, au fost liberate în mod spontan de cătuşele care le fuseseră puse, iar încuietorile porţilor s-au deschis de la sine fără ca să pună vreun om mîna pe ele. Iar acum ele dansează chemînd pe zeul Bromios (vv. 443—448).

Penteu se adresează lui Dionisos în forma lui umană [3] şi îi spune : „Străine, desigur corpul tău nu e lipsit de frumuseţe, ca pentru a atrage femeile, în care scop te afli la Teba. Părul ţi-e lung, desigur nu pentru luptă, revărsat peste obraji, plin de dorinţe. Pielea ţi-e albă, din îngrijire. Căci tu vînezi pe Afrodita prin frumuseţea ta, nu sub arşiţa soarelui, ci la umbra (nopţii)" (vv. 453-459). Apoi îl întreabă de originea lui. Dionisos îi răspunde că vine din Tmolos. Acesta e teritoriul care înconjoară ceta-

[1] Calambur intraductibil : *Pentheus,* numele regelui Tebei, şi *penthos* = pacoste, nenorocire, doliu.

[2] *Erôtes.* Grecii vechi concep pe zeul Amor ca singularizat, dar şi sub formă pluralizată.

[3] Penteu crede că are de-a face numai cu un adept al noului zeu.

tea Sardes din Lidia (vv. 462 sqq.). El e fiul lui Zeus şi al Semelei.

„PENTEU : Ce formă are cultul tău orgiac ?
DIONISOS : Nu se poate dezvălui muritorilor neiniţiaţi.
PENTEU : Ce folos aduce celor ce îi sacrifică (zeului tău) ?
DIONISOS : Nu se cade să afli acest lucru, deşi face să-l cunoşti" (vv. 471—474).
„PENTEU : Acţiunile cultului le săvîrşeşti noaptea sau în timpul zilei ?
DIONISOS : Cea mai mare parte noaptea. Căci întunericul e mai venerabil.
PENTEU : Dar acesta e înşelător şi dăunător femeilor.
DIONISOS : Şi ziua se pot comite fapte ruşinoase" (vv. 485—488).

Apoi Penteu despoaie pe Dionisos de insignele lui. Citäm :

„PENTEU : Mai întîi îţi voi tăia buclele delicate.
DIONISOS : Părul mi-e sacru. Căci îl hrănesc cu (vinul) divin.
PENTEU : După aceasta dă-mi acest toiag sacru *(thyrsos)* din mîinile tale.
DIONISOS : Ia-l tu însuţi. Eu îl port în cinstea lui Dionisos.
PENTEU : Îţi vom păzi corpul, închis înăuntrul casei.
DIONISOS : Zeul însuşi mă va libera, cînd voi vroi eu. (...) El vede tratamentul pe care îl îndur, fiind lîngă mine.
PENTEU : Dar unde e ? Căci eu nu-l văd în faţa ochilor.
DIONISOS : E lîngă mine. Dar tu nu-l vezi, fiindcă eşti lipsit de pietate" (vv. 493—498, 500—502).

Penteu ordonă ca străinul (= Dionisos) să fie legat în grajd, lîngă ieslele cailor, spre a sta la întuneric.

Corul deplînge faptul că Teba a respins cultul zeului autohton Dionisos şi faptul că Penteu s-a făcut, ca gi-

ganţii odinioară, antagonist al zeilor. Dar în curînd palatul lui Penteu se va cutremura, şi arhitravele de piatră, care se sprijină pe coloane, se vor mişca din locul lor. Zeul va răsturna palatul regelui lipsit de pietate (vv. 591 sqq.).

Dionisos s-a liberat cu uşurinţă din grajdul în care Penteu credea că îl poate închide. Acesta e deznădăjduit că străinul a scăpat. Soseşte un sol care povesteşte ce se întîmplă mai departe. În timp ce păştea vitele, el vede trei cortegii de femei bacante : unul condus de Autonoê, al doilea de Agauê, mama lui Penteu, şi al treilea de Inô. Ele dormeau în poziţii decente. Agauê, auzind mugetul vitelor, le deşteaptă. Ele îşi aranjează părul pe umeri, îşi pun pieile de căprioară pe ele şi de gît îşi pun piei pestriţe de şerpi. Ele dădeau să sugă lapte la tinere căprioare şi la pui de lupi. Pe cap îşi puseră coroane de iederă împletite cu frunze de stejar sau de smilax înflorit. Lovind în stînci cu toiagul sacru (*thyrsos*), ele fac să ţîşnească izvoare de apă. Alta, aşezînd un băţ de trestie în pămînt, face să curgă vin. Altele fac să iasă lapte din pămînt. Iar de pe toiagurile împletite cu iederă se scurgea sucul dulce al albinelor. Păstorii vor s-o prindă pe Agauê, după cum ordonase Penteu. Ele mişcau în ritm toiagurile sacre, chemînd cu strigăte pe zeul Iakkhos-Bromios. Toată natura era în delir bahic : muntele întreg, sălbăticiunile. Nimic nu rămăsese necuprins de mişcarea generală.

Agauê fiind în apropierea povestitorului, acesta a sărit s-o prindă. Atunci ea a strigat la tovarăşele ei : sîntem urmărite de bărbaţi. Veniţi după mine, armate fiind cu toiagurile sacre în mîinile voastre. Păstorii au luat-o la fugă, iar bacantele atacară vitele fără a avea arme de fier în mîinile lor, şi începură să le sfîşie şi să arunce bucăţile de carne în sus, încît brazii dimprejur se mînjiră de sînge şi bucăţi de carne rămaseră spînzurate de crăcile lor. Taurii, furioşi mai întîi, puneau capul în jos. Apoi, bacantele se revărsară pe cîmpii. Ele smulgeau copiii şi îi puneau pe umeri fără ca aceştia să cadă jos, deşi nu erau legaţi. N-aveau nici arme de bronz, nici

de fier. Purtau foc pe cap, iar părul nu le ardea. Oamenii s-au repezit cu armele la ele. Dar sub loviturile armelor ele nu sîngerau, pe cînd ele, lovind cu toiagele lor sacre, răneau pe bărbaţi şi îi puseră pe fugă, desigur nu fără ajutorul unui zeu. De aceea servitorul sfătuieşte pe stăpînul său să primească pe zeu, oricare ar fi el, în cetate, căci acest zeu e puternic şi pe deasupra a dăruit oamenilor viţa-de-vie care lecuieşte durerile. Căci fără vin nu există nici dragoste *(Kypris)* şi nici vreun alt *lucru plăcut pentru oameni.*

Iar corul adaugă : Dionisos nu e întru nimic inferior vreunui alt zeu (v. 777). Penteu ordonă să se strîngă toată forţa armată a cetăţii spre a porni împotriva bacantelor.

Vine Dionisos, străinul arestat de Penteu şi scăpat din închisoarea lui, şi îi spune regelui să renunţe la expediţie, căci zeul Bromios nu va îndura ca bacantele să fie izgonite din munţi. Dimpotrivă, să-i adopte şi el cultul şi să-i execute riturile. La început, Penteu refuză, dar încet încet începe să cedeze. El întreabă pe Dionisos ce trebuie să facă. Acesta îi spune să îmbrace o haină lungă de *byssos* [1]. E haină femeiască, şi lui Penteu i-e ruşine s-o îmbrace. Părul să şi-l lase desfăcut în plete. Haina trebuie să fie lungă pînă la pămînt. Pe cap să pună o mitră. În mînă să ia toiagul sacru *(thyrsos),* iar pe spate, pielea pestriţă de cerb. Penteu se duce în palat ca să delibereze dacă va lua armele contra bacantelor sau va urma sfatul lui Dionisos.

Zeul dezvăluie corului planul său. Cît timp e în minţi, Penteu nu vrea să îmbrace haine femeieşti. Dionisos *însă îl va scoate din minţi, şi atunci va îmbrăca haina* de femeie. El îl va conduce prin Teba, făcîndu-l de rîsul cetăţenilor. Îl va conduce apoi la bacante, şi va fi sfîşiat de propria sa mamă. Astfel va face cunoştinţă cu zeul Dionisos, fiul lui Zeus, care e cel mai groaznic dintre

[1] *Byssos* este cea mai fină pînză de in originară din India.

zei, în timpul exercițiului puterii sale, dar e cel mai blînd pentru oameni [1].

Corul descrie ritul bahic : „În coruri care vor dura toată noaptea voi așeza piciorul alb, cuprinsă de delirul bahic, ridicînd gîtul în sus spre eterul umezit". Interesant e pasajul care cuprinde vv. 890—896 : „Să nu recunoști și să nu consideri nimic ca mai de seamă decît legămintele *(nomoi)*. E lucru ușor să socotești că ființa divină este puternică, oricare ar fi ea. Ceea ce e lungă vreme obișnuit *(nomimon)*, devine pentru totdeauna producție a firii *(physei)*". Această idee este dezvoltată de tratatul pseudohipocratic *Despre aer, ape și locuri* [2], cap. 14, p. 55, 20 sqq. Kuehlewein, unde se spune că anumite calități ce se repetă prin obicei *(nomôi)* devin achiziții ale firii *(physei)*, ceea ce se întîmplă cu *macrocefalia* la așa-numiții macrocefali. Aceștia, apreciind în mod deosebit forma lunguiață a capului, trăgeau de capul noilor născuți, care e moale, pînă lua forma dorită de ei. Cu timpul, această calitate, care se producea prin obiceiul descris mai sus, a devenit o achiziție naturală, macrocefalii născîndu-se cu capul lunguieț.

În vv. 910 sq., Euripide fericește prin gura corului pe cel ce are o viață mulțumită de pe o zi pe alta.

Penteu iese din palat îmbrăcat în haina lungă femeiască a bacantelor. El e în delir dionisiac și i se pare că vede doi sori, două Tebe, iar străinul (=Dionisos) i se pare că e un taur și că pe frunte i-au crescut coarne. Penteu se interesează în ce mînă să poarte toiagul sacru *(thyrsos)*. Dionisos îi spune să-l țină în mîna dreaptă și să ridice în sus piciorul drept. Apoi Penteu vrea ca în ungherele muntelui Citeron să ducă trunchi de brad [3] pe

[1] Am tradus lecțiunea manuscriselor, care nu prea e satisfăcătoare. Corecția lui Brunck e interesantă, dar prea îndrăzneață.

[2] Despre neautenticitatea tratatului hipocratic în chestiune, vezi lucrarea noastră : *La méthode hippocratique dans le „Phèdre" de Platon*, Bucarest, 1941, p. 20—22.

[3] Traducem lectura dată de *Scholiile la Fenicienele*, pe care o preferăm lecturii manuscriselor, după care dorința lui Penteu rămîne fără obiect

umerii săi. Dionisos îi spune că va putea face aceasta chiar cu braţele, fără pîrghie, dar să bage de seamă să nu vateme sălaşul Nimfelor şi al lui Pan, unde acesta obişnuieşte să cînte din flaut. În adevăr, anumite categorii de Nimfe sînt considerate de vechii greci că locuiesc în trunchiurile copacilor, mai bine zis a anumitor copaci. Ba chiar ele sînt considerate ca identice cu copacii, cu a căror moarte, respectiv doborîre, încetează să mai existe şi Nimfa corespunzătoare lor [1].

Acum Penteu vrea să traverseze Teba în costumul său de bacant. „Căci sînt singurul bărbat teban", zice el, „care îndrăznesc să fac aşa ceva" (v. 962).

Corul, în cîntecul care urmează, povesteşte dinainte evenimentele ce vor surveni. Penteu, în costumul de bacant şi în delir dionisiac, se duce în munţii Citeron unde va fi întîlnit de mama sa Agauê. Aceasta îl va lua drept un leu, nu născut din sîngele unei femei, ci de o leoaică sau din familia Gorgonelor din Africa (vv. 990 sq. : *e Gorgonôn Libyssân genos).* Şi el, Penteu, fiul născut din pămînt (adică din dinţii sădiţi în pămînt ai balaurului ucis de Cadmos), ateu, nelegiuit şi nedrept, al lui Ehion, va fi ucis de mama sa. De aceea trebuie ca oamenii, lepădîndu-se de uzanţele exterioare ale dreptăţii, să onoreze pe zei.

Soseşte un sol care deplînge nenorocirea ce s-a abătut pe casa, odinioară înfloritoare în toată Elada, a bătrînului din Sidon (=Cadmos), care a semănat recolta născută din pămînt (= poporul teban) a dragonului-şarpe [2]. Corul

[1] Vezi lucrarea noastră : *Le Monde homérique. Essai de protophilosophie grecque,* Paris, 1934, p. 120, precum şi textele citate acolo din *Imnurile homerice,* Hesiod şi Servius.

[2] Cadmos, venit din Fenicia în Teba, a ucis pe dragonul lui Ares, iar dinţii dragonului i-a semănat în pămînt. Din aceşti dinţi s-au născut nobilii tebani, care din această cauză poartă denumirea de „născuţi din pămînt" *(gêgeneis).* În *Fenicienele* lui Euripide vedem că Ares cere, ca răscumpărare pentru uciderea dragonului de către Cadmos, sacrificarea nobilului fiu al lui Creon, Menoiceu, pentru a da victoria tebanilor.

exclamă : „O stăpîne Bromios ! Tu apari ca un mare zeu“ (v. 1031).

Iată povestea solului : Penteu, străinul (=Dionisos) şi solul s-au dus în munţii Citeron. Penteu îşi exprimă dorinţa ca, ascuns undeva, să privească la actele ruşinoase ale menadelor. Străinul apucă un vîrf de brad înalt, îl îndoaie pînă la pămînt, aşază pe Penteu în vîrf şi apoi îndreaptă bradul, făcînd un lucru care depăşeşte putinţa unui muritor. Apoi străinul dispare, iar o voce din eter, care era desigur a lui Dionisos, cheamă menadele ca să pedepsească pe cel ce a batjocorit cultul orgiac al zeului. Acestea încep întîi să arunce cu pietre în el. Altele aruncă cu toiegele sacre, fără a reuşi să-l doboare pe Penteu din vîrful bradului. Atunci, la porunca mamei Agauê, zeci de mii de braţe ale menadelor apucă de trunchiul bradului şi reuşesc să-l culce la pămînt. Mama lui Penteu e prima care îşi atacă fiul. El îşi scoate mitra din cap spre a fi recunoscut de mama sa şi o atinge de obraz spunîndu-i că e fiul ei, Penteu. Dar mama lui, în delir bahic, nu-l recunoaşte, ci crede că el e un leu. Menadele îl sfîşie în bucăţi, iar Agauê smulge capul fiului său, pe care îl pune în vîrful toiagului sacru *(thyrsos)* şi, în triumf, porneşte spre Teba. Solul termină povestirea cu reflecţia următoare : „A fi cumpătat şi a venera voinţa zeilor *(ta tôn theôn)* e cel mai bun lucru. Cred că aceasta este comoara cea mai preţioasă a muritorilor care se conformează deciziilor divine“ (vv. 1150—1152) [1].

Agauê apare în faţa palatului lui Cadmos, foarte mîndră de trofeul ei, pe care se laudă că l-a cucerit cu mîinile goale. „La ce sînt bune“, întreabă ea, „uneltele fabricanţilor de lăncii ?“ Ea se interesează de bătrînul Cadmos şi de fiul ei Penteu spre a le arăta trofeul şi spre a le cere să-l fixeze în cui de trigliful palatului.

Cadmos iese din palat şi vede toată amploarea nenorocirii. El rămîne acum fără urmaş bărbătesc şi remarcă : „Zeul, care e de loc din Teba, stăpînul Bromios, ne-a

[1] Traducerea noastră e foarte liberă, dar, cum poate constata orice elenist, nu se putea altfel.

nimicit pe drept, însă s-a dus prea departe *(agan)* cu nimicirea" (vv. 1249 sq.). Agauê urează ca şi fiul ei să facă fapte asemenea cu ale ei. „Dar", zice ea, „el nu e în stare decît să se lupte cu zeii" (vv. 1255 sq. : *theomachein).* Delirul bahic o părăseşte la un moment dat, şi atunci vede capul lui Penteu în faţa sa. La început nu înţelege cine l-a omorît şi cum a ajuns capul în mîinile ei (v. 1286). În fine Cadmos îi explică totul, şi ea înţelege că e făptaşa propriei sale nenorociri. Cadmos şi Agauê vor pleca în exil. Corul termină tragedia cu cuvintele care finalizează şi tragediile *Alcestis, Medeea, Andromaca* şi *Elena.* Ele nu sînt de loc potrivite la sfîrşitul *Bacantelor.*

Din punct de vedere arheologic, piesa de care ne-am ocupat ne furnizează următoarele date, pe care le expunem în mod succint : cultul lui Dionisos s-a introdus în Elada mai recent decît cel al celorlalţi zei olimpieni, şi aclimatizarea lui n-a avut loc fără rezistenţe puternice. Homer abia cunoaşte pe zeul Dionisos. În cîntul VI al *Iliadei* (vv. 130 sqq.), poetul povesteşte cum puternicul Licurg, fiul lui Drias, a atacat pe doicile delirantului Dionisos, iar zeul, speriat de impetuozitatea lui Licurg, s-a refugiat în unda mării şi fu primit la sînul zeiţei Tetis. Deci iarăşi o opunere a unui muritor faţă de zeul Dionisos, pe cînd era încă copil.

Din tragedia *Bacantele* vedem că, după Euripide, Tmolos, teritoriul din jurul capitalei Sardes a Lidiei, pare a fi fost unul din centrele cele mai importante ale cultului bahic. Mai sînt citate, în afară de Lidia, următoarele ţări ca fiind traversate de acest cult : Frigia, Persia, Bactria, Media, Arabia Felix, întreaga Asie. Cultul lui mai e pus în legătură cu localitatea Pafos din Cipru, unde cultul zeiţei Afrodita era pe primul plan. Se mai vorbeşte în legătură cu religia lui Dionisos de cultul zeiţei Demeter şi de muzele din Pieria, precum şi de Cibela, Magna Mater din Frigia. Noi mai ştim că Dionisos e

legat şi de Apolon din Delfi, deşi Euripide nu menţionează această legătură [1].

Denumirile cele mai obişnuite ale zeului, în piesa lui Euripide, sînt Dionisos şi Bromios. O dată apare şi denumirea de Iakkhos [2]. Insignele adepţilor cultului sînt: haina lungă femeiască de *byssos*, cununa de iederă, toiagul sacru *(thyrsos)* împletit cu iederă, pelerina (tunica) din piele de căprioară. Ca acte rituale avem menţionate: aruncarea capului pe spate, fluturarea toiagului sacru în mînă, sfîşierea de viu a anumitor animale sălbatice sau domestice, producerea de izvoare cu apă, lapte, vin, miere. În fine, Euripide mai menţionează obligaţia de a păstra secretul cultului bahic faţă de neiniţiaţi.

În privinţa concepţiei despre divinitate la Euripide, tragedia *Bacantele* e foarte importantă şi instructivă. Dionisos, la fel ca Afrodita din tragedia *Hipolit*, e o divinitate importantă, puternică, foarte susceptibilă faţă de cei ce îi disprefuiesc sau ignorează cultul. Pedepsirea lui Penteu este de o asprime necruţătoare. Ceea ce e însă mai şocant pentru noi modernii e faptul că este aleasă ca instrument al răzbunării lui nevinovata şi nenorocita Agauê, care îşi sfîşie fiul în timpul delirului bahic. Aceasta de la început a acceptat religia lui Dionisos, şi deci nenorocirea ei nu este justificată din punctul de vedere al echităţii. Tot astfel mai e pedepsit nevinovatul Cadmos [3], care de la început a aderat la cult. El rămîne fără urmaşi bărbăteşti, şi se ştie ce mare nenorocire era acest lucru pentru un elen şi mai ales pentru un fondator de cetate de talia lui Cadmos.

Deci, divinitatea din *Bacantele* ni se prezintă ca inexorabilă şi de o cruzime nemaipomenită. Desigur, vechii

[1] Vezi însă fr. 752 *(Hypsipyle)*.

[2] Vezi şi fr. 472 *(Cretes)*, unde întîlnim numele de Zagreus. Dar prin aceasta se iese din domeniul pur dionisiac şi se trece în orfism, după cum se vede din textul extrem de interesant al fragmentului menţionat.

[3] Afară dacă zeul îi păstrează ciudă pentru că, împreună cu celelalte fiice ale sale, Cadmos a ponegrit pe fiica sa Semele, mama lui Dionisos (vezi *Bacantele*, vv. 26 sqq.).

greci au văzut că anumite sentimente ale omului depăşesc cadrele eului individual şi se desfăşoară cu o forţă elementară care s-ar impune lui venind din afară. Astfel se prezintă iubirea Fedrei în tragedia *Hipolit*. Noi modernii putem atribui acestor dilatări extraindividuale ale unor sentimente din om cauze de natură socială sau de natură fiziologică : secreţia unor glande [1] etc. Grecii le atribuiau cauza unor divinităţi cu caracter elementar. Dacă noi modernii sîntem mai înaintaţi ca vechii eleni în fixarea cauzelor în chestiune, este un lucru discutabil. Explicaţia antică ni se pare tot aşa de valabilă ca şi a noastră, a modernilor. În condiţiile date, modul cum prezintă Euripide acţiunea divină asupra individului uman este de o profunzime în faţa căreia trebuie să ne înclinăm plini de admiraţie. Euripide trebuie să creadă în modul de acţionare al divinităţilor, cum sînt Afrodita în *Hipolit* şi Dionisos în *Bacantele*. Expresia e prea puternică, prea adînc simţită de marele poet tragic pentru ca noi să putem considera toată atitudinea lui ca aceea a unui miraculos fals şi convenţional. În adevăr, cititorul modern, şi desigur şi mai mult spectatorul antic, trebuiau să fie cuprinşi de un fior religios în faţa efectelor implacabile ale unor pasiuni asupra eului individual, în faţa sentimentelor iraţionale, dar profunde şi care cuprind şi duc ca un torent elementar întreaga făptură a omului spre ţeluri neînţelese, care depăşesc de multe ori şi cadrul individual, şi cel social.

Platon, în dialogul *Fedru* (p. 265 *a*), împarte delirurile în două grupe mari : a) deliruri produse de maladii umane şi b) deliruri produse de zei. Acestea din urmă, zice filozoful atenian, se împart în patru specii : 1) delirul profetic produs de Apolon ; 2) delirul de iniţiere produs de Dionisos ; 3) delirul poetic produs de Muze şi 4) delirul amoros produs de Afrodita şi de Eros. Şi Platon se exprimă astfel cu toată convingerea şi seriozitatea. Aşadar, nimic nu ne împiedică ; dimpotrivă, totul ne

[1] După marele psiholog, doctorul Georges Dumas, iubirea de mamă chiar ar fi efectul secreţiei unor glande

obligă să afirmăm că în *Hipolit* şi în *Bacantele* avem convingerea adîncă şi sinceră a lui Euripide în anumite forme de acţionare irezistibilă şi violentă a unor anumite divinităţi asupra fiinţei omeneşti.

Drama satirică *CICLOPUL* de Euripide trebuie să fi fost una din cele mai reuşite ale teatrului grec, deoarece e singura care a fost găsită demnă de a figura în colecţiile pentru studiu în şcoală şi ni s-a păstrat în manuscrise. Figura lui Silen e deosebit de reuşită. În el avem un bun pandant al lui Falstaff sau al lui Sir Toby Belch, iar Ciclopul beat e frate bun cu monstrul Caliban. Restul piesei e plin de feerie asemănătoare cu cele din *Visul unei nopţi de vară* sau din *Furtuna,* mai puţin părţile serioase din aceste piese ale lui Shakespeare.

Şi în *Ciclopul* se găsesc cîteva aprecieri defavorabile despre femei (vv. 186 sq.). Sînt interesante discursurile de ateu ale lui Polifem. Pentru cel înţelept, zice acesta, bogăţia e singurul zeu. Restul e gălăgie goală de vorbe. Zeiţa Gê, Pămîntul, face să crească, vrea nu vrea, iarba cu care se hrănesc vitele. A bea şi a mînca o zi după alta : iată ce este Zeus pentru oamenii cuminţi. Cei ce au aşezat legile pentru a complica viaţa omenească, n-au decît să se văicărească. Vînturile pe care el, Ciclopul, le lasă să iasă cu gălăgie din corpul său, după o masă copioasă, fac concurenţă tunetului lui Zeus (vv. 316—346).

Dacă n-am avea decît *FRAGMENTELE*[1] rămase din tragediile pierdute ale lui Euripide, desigur am căpăta o

[1] Fragmentele le citărn după ediţia a 2-a a lui August Nauck: *Tragicorum Graecorum fragmenta,* Lipsiae, Teubner, 1926. După numărul fragmentului dăm în paranteză titlul pe latineşte al tragediei pierdute căreia îi aparţine fragmentul. Fragmentele neacompaniate de titlu aparţin la tragedii al căror titlu nu ne este cunoscut sau e incert (de la numărul de fragment 845 în sus).

imagine incompletă a sensului pe care cel de al treilea mare poet tragic al grecilor îl dă tragediei umane şi interpretării credinţelor religioase, precum şi intervenţiei divinităţii în mersul destinului omenesc. Din fericire, cele 18 piese păstrate în întregime ne permit să completăm această imagine şi s-o punem la punct, dîndu-le justa lor interpretare.

În fragmentul 286 din tragedia *Belerofon* găsim propovăduit ateismul cel mai net : „Cine spune că ar exista zei în cer ? Zeii nu există, nu există afară dacă vreunul, fiind un prost, vrea să se folosească de o vorbă învechită. Vedeţi voi înşivă, fără să ţineţi socoteală de vorbele mele. Eu vă arăt că tirania ucide pe mulţi însuşindu-şi avutul lor, şi călcînd jurămintele, nimiceşte cetăţile. Şi comiţînd toate acestea. tiranul e mai fericit decît cei ce sînt pioşi cu blîndeţe, o zi după alta. Văd cum cetăţi mici, care onorează pe zei, ascultă de cetăţi mari lipsite de pietate, stăpînite de numărul mai mare al lănciilor. Cred că dacă cineva, fiind inactiv, se va ruga la zei şi nu va *aduna cu mîinile sale cele necesare vieţii*, pentru acela dintre voi nenorocirile crude vor copleşi darurile zeilor". Desigur însă nu sîntem îndreptăţiţi a crede că am avea aci părerea autentică a lui Euripide, ci avem mai curînd o exteriorizare a convingerilor ateului Belerofon, eroul tragediei.

În fr. 292, din aceeaşi tragedie, ni se spune : „Dacă zeii comit fapte ruşinoase, atunci nu există zei".

În fr. 391 *(Thyestes)* se învederează un scepticism luminat : „Pentru oameni, nimic nu există fără zei. Urmărim multe lucruri în grabă, mînaţi de speranţă, chinuindu-ne zadarnic fără să ştim nimic în mod limpede".

Fr. 480 *(Melanippe)* : „Zeus, care o fi acel Zeus nu ştiu decît din auzite".

Fr. 900 : „Ar fi trebuit de mult ca, dacă există Zeus în cer, să nu facă nenorocit mereu pe acelaşi om", idee ce se găseşte şi în tragedia *Fenicienele*, vv. 84—87.

În fine, în fr. 99 Adesp. ni se spune : „Văzînd acestea (nedreptăţile ?), cum putem spune că există neamul zei-

lor sau să respectăm legămintele ?" *(ê nomoisi chrômetha).*

După aceste exteriorizări de ateism sau de îndoială puternică în existența zeilor avem alte serii de fragmente în care se critică în mod sever conduita zeilor față de oameni și se pune la îndoială sentimentul lor de dreptate.

Fr. 254 *(Archelaos)* : „O fătul meu, mult mai induc în eroare zeii pe oameni !" Iar interlocutorul răspunde : „Te grăbești cam mult să acuzi pe zei". Vedem deci cum partea a doua moderează afirmația din prima. Cf. fr. 273 *(Auge).*

Fr. 289 *(Bellerophontes)* : „Drumul adevărului e mizerabil. Ares iubește minciunile".

Fr. 339 *(Dictys)* : „Iubirea nu depinde de voința omului, și boala aceasta nu e voluntară. Ea devine un lucru brutal, dacă cineva încearcă să vindece silnicia zeilor" *(theôn anankas).*

Alte fragmente atacă pe Afrodita-Kypris. Fr. 388 *(Theseus)* : „Ar trebui să fie un legământ între muritori, ca cei cuminți să iubească pe cei pioși, iar pe zeița Kypris, fiica lui Zeus, s-o trimită la plimbare" *(chairein eân,* expresie familiară, ireverențioasă). Vezi, tot contra Afroditei : fr. *400 (Ino),* fr. 428 *(Hippolytos)* : „Cei dintre oameni care fug de Kypris (= de dragoste) bolesc teribil. Tot astfel ca cei ce aleargă prea mult după ea". Fr. 430 *(Idem)* : „Eros e cel mai greu de combătut dintre zei". Fr. 524 *(Meleager),* fr. 875, fr. 895. În aproape toate aceste fragmente se poate substitui în locul lui Kypris sau Eros pur și simplu cuvinte ca „iubire", „dragoste", ceea ce nu înseamnă însă că ideea divinității se poate complet elimina din ele. Ideea divinității Kypris se confundă cu aceea de dragoste, dar aceasta nu înseamnă că una din noțiuni anihilează, elimină pe cealaltă.

Zeus, zeul suprem al vechilor greci, după cum am văzut în fragmentele de la început, este în mod particular țelul atacurilor eroilor lui Euripide.

Fr. 832 *(Phryxos)* : „Dacă eu, care sînt pios, am aceeaşi soartă ca şi cei lipsiţi de pietate, cum poate fi convenabil acest lucru, dacă Zeus cel atotbun nu gîndeşte decît numai după dreptate ?"

Critici cu privire la zei în general sînt numeroase în fragmentele lui Euripide. Relevăm pe cele mai interesante :

Fr. 444 *(Hippolytos)* : „O, soartă ![1] De ce nu e scăpare pentru muritori de relele înnăscute şi de cele trimise de zei !" *(tôn emphytôn te kai theêlatôn kakôn).*

Fr. 445 *(Idem)* : „Acestea nu le judecă zeii cum trebuie".

Fr. 536 *(Meleager)* : „Vai ! Ce repede schimbă zeul starea celor ce sînt fericiţi !" Cf. fr. 558 *(Oidipous)*, fr. 702 *(Telephos).*

Fr. 799 *(Philoctetes)* : „Precum corpul nostru e din naştere muritor, tot astfel cel ce ştie a fi înţelept nu trebuie să aibă mînia nepieritoare". Concluzia ar fi că zeii, al căror corp e nepieritor, sînt singurii care au dreptul la mînie veşnică.

Fr. 800 *(Idem)* : „Zeii realizează totul, chiar dacă ei întîrzie timpul realizării". Avem deci la fine o mică rezervă, cu caracter de reproş.

Fr. 947 : „Zeul dă sfaturi multe şi greu de înţeles".

Fr. 1073 : „Cel ce a intrat în şansă bună nu trebuie să-şi închipuie că trebuie să reţină veşnic acest noroc. Căci întrucîtva zeul, dacă trebuie să-l numim zeu, oboseşte de a da veşnic aceleaşi lucruri la aceleaşi persoane. Muritorilor le aparţine fericire muritoare. Cei semeţi, încrezîndu-se din cele prezente în cele ce vor veni, au început să critice soarta, din cauza suferinţelor pe care le-au primit". Concluzia : degeaba acuzăm soarta că ne schimbă fericirea în nenorocire. Nu e dat omului să rămînă veşnic în aceeaşi stare. Şi Zeul oboseşte de a favoriza pe aceeaşi persoană. După cum zice Heraclit, de

[1] *daimôn* înseamnă „zeu" şi „soartă" trimisă de zei.

care pare a fi inspirat Euripide : „Ceea ce se schimbă se odihneşte“ [1].

Mai citäm fr. 1076 şi fr. 1089.

Fr. 1059 : „Nimic nu e aşa de groaznic ca o femeie rea... Dacă e adevărat că ea e plăsmuită de vreunul din zei, atunci acesta e cel mai mare făuritor de rele şi duşman al oamenilor“.

În fr. 980 se spune : „Zeii aruncă greşelile părinţilor pe copii“, cu intenţie de mustrare faţă de zei, aşa cum au făcut mai înainte Solon (fr. 13, Bergk, ed. 4) şi Teognis (vv. 205 sqq. şi 735 sqq.).

Fr. 795 *(Philoctetes)* conţine un viguros atac contra manticii, ceea ce nu e lucru neobişnuit la Euripide.

Dacă Euripide pune în gura eroilor săi cuvinte de îndoială în existenţa zeilor sau în guvernämîntul lor drept al vieţii omeneşti şi îi atacă direct de nedreptăţile pe care le comit faţă de muritori, în schimb numeroase sînt şi fragmentele în care onorează pe zei, le apreciază simţul de justiţie sau chiar explică dintr-un punct de vedere mai înalt conduita lor în aparenţă nedreaptă faţă de oameni.

Astfel în frumosul fr. 506 *(Melanippe)* : „Ce credeţi voi, că nedreptăţile comise de oameni ajung pe aripi pînă la Zeus, că acolo cineva le înscrie într-un colţ al tabletelor lui Zeus, iar Zeus, citindu-le, pedepseşte pe făptaşi ? Dacă Zeus ar înscrie păcatele oamenilor, nici cerul întreg n-ar avea loc de ajuns, şi nici acela n-ar avea timp suficient ca, cercetîndu-le, să trimită fiecăruia pedeapsa meritată. Ci zeiţa Dreptate e undeva pe aci pe aproape, dacă aveţi bunăvoinţa s-o vedeţi“.

Euripide nu poate împărtăşi credinţa nestrămutată, globală a unui Eschil sau Sofocle în dreptatea cîrmuirii

[1] Fr. 84 *a* (Diels-Kranz), citat de Plotin. Subiectul propoziţiei e nedeterminat, ca de atîtea ori în limba elenă. Poate exista în textul lui Heraclit un subiect mai precis, pe care n-a găsit cu cale să-l reţină Plotin ? S-ar putea traduce şi astfel : „Tot ce se schimbă, se odihneşte“. Cf. şi fr. 111 : „Boala face plăcută şi preţioasă sănătatea, foamea săturarea şi oboseala odihna“.

divine a treburilor omeneşti. Fără s-o nege în întregime, Euripide vede lacune mari, importante, goluri greu de explicat în ţesătura destinelor umane. Cîteodată eroii lui se îndoiesc de conducerea înţeleaptă din partea zeilor a vieţii pe pămînt. În alte ocazii însă, Euripide aduce rectificări preţioase. Astfel, în admirabilul fr. 974 : „Zeul se ocupă de lucrurile cu importanţă covîrşitoare. Pe cele mici le neglijează, abandonîndu-le întîmplării" *(tôn agan gar haptetai theos, ta mikra d'eis tychên apheis eâi),* concepţie profundă care conţine în ea o întreagă teodicee şi anihilează afirmaţiile contrare, sceptice, din tragediile euripidiene.

Fr. 577 *(Oinomaos) :* „Eu, cînd văd cum cad oamenii răi. îmi zic că neamul zeilor există".

În orice caz, această veşnică preocupare de existenţa sau nonexistenţa zeilor arată frămîntările sufleteşti ale poetului : chinuri, îndoieli, deznădejdi, exaltări, strigăte de triumf, din care s-au plămădit tragediile lui Euripide.

Zeus, care a fost atacat şi i s-a pus chiar la îndoială existenţa, capătă în alte fragmente deplină satisfacţie :

Fr. 991 : „Zeus există, chiar dacă cineva îşi bate joc de el în cuvinte. Şi ceilalţi zei există şi privesc suferinţele muritorilor".

Fr. 1110 Dubia : „Zeus este profetul cel mai veridic între zei, şi el deţine realizarea evenimentelor".

Frumuseţea fr. 912 e mai presus de orice laudă : „Ţie, care ai grijă de toate lucrurile, îţi aduc o libaţie şi un aluat [1], o Zeus sau Hades, după cum doreşti să fii numit. Primeşte-mi sacrificiul fără victime arse, compus din tot felul de fructe, pe care ţi-l depun înaintea ta. Căci tu mînuieşti printre zeii cereşti sceptrul lui Zeus, iar printre cei de sub pămînt iei parte la guvernămîntul lui Hades. Trimite-ne la lumină (pe pămînt) sufletele răposaţilor, care vor să ne înveţe pe întrecute : de unde ne-am născut ? care e rădăcina răului ? căruia dintre zeii feri-

[1] *pelanos,* aluat făcut din făină, miere şi ulei, întrebuinţat pentru sacrificii aduse zeilor.

ciţi trebuie să-i sacrificăm pentru a obţine odihna chinurilor noastre ?"

Zeiţa *Dike*, Dreptatea, revine des în aceste fragmente, în pasaje foarte importante pentru teodiceea lui Euripide:

Fr. 255 *(Archelaos)* : „Tu crezi că inteligenţa zeilor va învinge odată şi odată, dar că dreptatea sălăşluieşte undeva departe de muritori. Dar (eu îţi spun că) ea e aproape şi vede fără să fie văzută şi ştie pe cine trebuie să pedepsească. Dar tu nu ştii cînd va veni deodată şi va nimici pe cei răi".

Fr. 483 Adesp. : „Văd cum, cu timpul, dreptatea scoate toate la lumină pentru muritori".

Fr. 606 *(Peliades)* : „În regiunea zeilor nu există nedreptate. Dar la oamenii răi, viciul *(nosounta)* produce multă tulburare". Şi Heraclit spunea : „Pentru zeu, toate sînt frumoase, bune şi drepte, pe cînd oamenii socotesc unele lucruri ca nedrepte, altele ca drepte" (fr. 102, Diels-Kranz).

Fr. 835 *(Phryxos)* : „Cel dintre muritori care crede că zeii nu-l văd cum zi după zi comite fapte rele, are păreri proaste şi, avîndu-le, se pierde. Căci Dreptatea, cînd va avea un moment liber *(scholên agousan)*, îi va fi impus pedeapsa faptelor rele săvîrşite".

Fr. 979 : „Nu te teme că Dreptatea, trecînd pe lîngă tine, nu te va lovi în ficat şi nici pe ceilalţi muritori nedrepţi. Ci ea va păşi în tăcere, cu pasul domol, şi îi va prinde pe cei răi cînd îi va întîlni".

Desigur, nimenea n-a vorbit mai frumos despre dreptate. Euripide, gînditorul singuratic, care a meditat adînc asupra faptelor omeneşti şi care e unul din cei mai de seamă cunoscători ai slăbiciunilor firii omului, nu s-a putut mulţumi cu o justificare globală a zeilor, ignorînd mersul capricios al destinelor umane, succesul, reuşita celor netrebnici şi nenorocirile ce se ţin lanţ şi cad ploaie pe capul omului cumsecade şi bun. Teodiceea lui este aceea a unui om care are o adîncă experienţă a vieţii, îi cunoaşte aspectele întunecoase, dezesperante, şi justificarea divinităţii e introdusă cu nuanţe fine, delicate,

care pot satisface şi pe cel mai sceptic şi înclinat spre revoltă dintre muritori.

Alte divinităţi mai revin în fragmente, în termeni respectuoşi.

Fr. 271 *(Auge)*: „Urmăreşti speranţe zburătoare, o copile, şi nu norocul. Căci Norocul *(Tychê)* nu are o formă unică".

Fr. 299 *(Bellerophontes)*: „Faţă de Necesitate *(Anankê)*, toate celelalte sînt neputincioase".

Fr. 1040: „Cînd vezi pe unul ridicat sus de tot, lăudîndu-se de strălucire, bogăţie şi familie, ridicînd sprînceana mai sus decît îi e norocul *(tychê)*, (să ştii că) pe acesta îndată şi cu rapiditate îl va pune la locul lui zeiţa Nemesis".

După Servius *(Virg. En.*, VII, 337), Euripide n-ar fi atribuit Eriniei o singură putere, ci ea ar fi una cu Norocul *(tychê)*, cu Nemesis, cu Destinul *(Fatum, Heimarmenê)* şi cu Necesitatea *(Anankê)*.

E interesant cazul cu Timpul *(Chronos)*. La Euripide, Timpul apare personalizat, aproape divinizat. Acest lucru avea loc înaintea lui numai atunci cînd Chronos era confundat cu Kronos, tatăl lui Zeus. Vezi, spre exemplu, Ferecide din Siros, fr. 1 (Diels-Kranz), unde Chronos e pus alături de Zeus *(Zas)* şi de zeiţa Pămîntului *(Chthoniê)*, aşa încît asimilarea Chronos=Kronos este evidentă. Vezi şi fr. 4 (Diels-Kranz). Acest Chronos ca divinitate se întîlneşte şi la orfici. Vezi fr. 12 şi 13 (Diels-Kranz). Şi Proclus ştie de această asimilare între Kronos şi Chronos (în *Platonis Cratylum*, p. 59, 17—19 ed. Pasquali).

La Euripide e însă vorba de Timpul însuşi:

Fr. 594 *(Peirithous)*: „Timpul neobosit, de jur împrejur, plin de scurgere veşnică *(aenaos)*, se desfăşoară producîndu-se pe sine însuşi *(tiktôn autos heauton)*, iar Ursele gemene, cu bătăile repezi ale aripilor, păzesc polul lui Atlas". Aceasta ne aduce aminte de *Chronos ageraos* al orficilor. Vezi fr. 54, 66 *a*, ed. Otto Kern (*Orphicorum fragmenta*, 1922, pp. 130 şi 147).

Fr. 441 *(Hippolytos)*: „Timpului înaintînd îi place să adeverească toate".

Fr. 510 Adesp.: „Nu este cu putinţă ca cei ce comit fapte perverse, să rămînă ascunşi. Căci Timpul are ochi pătrunzători şi vede toate".

Foarte important e fr. 303 *(Bellerophontes)*: „Niciodată nu trebuie considerate ca stabile reuşita la omul rău şi bogăţia arogantă şi nici familia celor nelegiuiţi. Căci Timpul, care nu s-a născut din altceva *(ho gar oudenos ekphys Chronos)*, aducînd norme drepte *(dikaious epagôn kanonas)*, îmi va arăta perversitatea oamenilor".

Nu vedem cum ne-am putea eschiva de a considera Timpul, în aceste fragmente, ca personificat şi divinizat. În ultimul fragment, Euripide mai vorbeşte de norme *(kanones)* ale dreptăţii, care se iau ca termen de comparaţie sau se aplică pe lucruri pentru a constata dacă un lucru e drept sau nu, la fel cum un echer ne-ar arăta, aplicat pe un unghi, dacă unghiul e drept sau nu.

Şi în fr. 376 *(Eurystheus)* se vorbeşte de normă: „Nu ştiu de ce normă *(kanôn)* e nevoie pentru ca, privind destinele muritorilor în mod just, să ştim cum trebuie să acţionăm".

Sîntem deci departe de un Euripide sceptic şi ateu.

Dăm mai jos o serie de fragmente care privesc divinitatea în general:

Fr. 352 *(Erechtheus)*: „Conducătorii de armate înţelepţi trebuie să pună în mişcare lănciile cu consimţămîntul zeilor, dar nu făcînd violenţă zeilor".

Fr. 432 *(Hippolytos)*: „Întîi începe să săvîrşeşti lucrul, şi apoi cheamă zeii în ajutor. Căci zeul se pune la lucru împreună cu cel ce munceşte", cf. fr. 491, vv. 4 sq. *(Melanippe)*, fr. 584 *(Palamedes)*.

Fr. 494 Adespota: „Cine calcă legămîntul *(paranomôn)* nu poate fi garant faţă de zei".

Fr. 716 *(Telephos)*: „Tu cedează în faţa necesităţii, şi nu lupta contra zeilor".

Fr. 852: „Cine stimează în viaţă pe părinţii săi, acela, fie în viaţă sau mort, e iubit de zei. Cine nu vrea să-şi

stimeze procreatorii, acela să nu-mi fie tovarăş de sacrificiu zeilor, şi nici să nu trimită o corabie pe mare pentru o navigaţie în comun cu mine".

Fr. 946 : „Să ştii bine că dacă cineva sacrifică cu pietate zeilor, chiar dacă aduce un sacrificiu neînsemnat, va obţine mîntuirea".

Fr. 948 : „Caută să placi zeilor. Orice reuşită vine de la zei", cf. fr. 645 *(Polyidos)*.

Gaia sau Gê, zeiţa pămîntului, e o divinitate venerabilă care nu-şi pierde niciodată caracterul naturalistic.

Fr. 195 *(Antiope)* : „Pămîntul *(Chthôn)* produce toate lucrurile, şi apoi le ia iarăşi înapoi".

Fr. 484 *(Melanippe)* : „Nu vă spun legenda de la mine, ci am aflat-o de la mama mea. Anume : cerul *(ouranos)* şi pămîntul *(gaia)* erau odinioară o formă unică. După ce s-au despărţit unul de altul, ele au produs toate lucrurile şi le-au trimis la lumină : copaci, păsări, vietăţi pe care le hrăneşte marea sărată, şi neamul muritorilor".

Mai citäm minunatul fr. 898 care poate rivaliza cu altul de Eschil, pe care îl dăm în notă : „Pe Afrodita n-o vezi ce divinitate este ? Pe ea n-o poţi exprima, nici s-o cuprinzi : atît de mare îi e firea, şi atît de mult se întinde (puterea ei). Ea ne hrăneşte, pe tine, pe mine şi pe toţi muritorii. Ca dovadă îţi voi aduce nu numai vorbe, ci îţi voi arăta în fapt puterea acestei zeiţe : Ţarina *(Gaia)* îndrăgeşte ploaia cînd cîmpul e uscat, fără roade şi duce lipsă de umezeală de miazăzi. Iubeşte şi venerabilul Cer *(Ouranos)*, umplîndu-se de ploaie, şi cade pe pămînt, silit de Afrodita. Cînd aceştia doi se împreună în acelaşi loc, fac să crească toate lucrurile şi le hrănesc în acelaşi timp : lucrurile prin care neamul muritorilor trăieşte şi înfloreşte" [1].

[1] Fragmentul lui Eschil e conservat la Ateneu, *Deipnosofiştii*, XIII, p. 600 *b* : „Cerul sfînt *(ouranos)* năzuieşte să pătrundă pămîntul *chthôn)*, iar ţarina e cuprinsă de dorinţa căsătoriei. Ploaia cade din soţul ceresc şi fecundează ţarina care naşte pentru oameni turmele de oi şi fructele Demetrei. Anotimpul înverzirii se desăvîrşeşte din împreunarea umedă. Cauza acestor întîmplări sînt eu", zice Afrodita.

Euripide se pronunţă împotriva dreptului de azil, care se acorda şi se respecta chiar faţă de un om nelegiuit, dacă se refugia în templul sau la altarul unui zeu.

Fr. 1049 : „Dacă un om nedrept se aşază pe un altar, eu aş trimite la plimbare legămîntul *(nomos)* şi l-aş conduce la judecare fără să mă tem de zei. Căci omul vinovat trebuie totdeauna să-şi primească pedeapsa". Ideea lui Euripide e bună, *in abstracto*. Dar în fapt se făceau destule abuzuri, făcînd pe cel refugiat sub aripa ocrotitoare a divinităţii să iasă şi să se predea, fie prin momeli sau prin ameninţări, ba chiar şi prin fapte : punere de foc în jurul altarului [1] sau ameninţarea de a-i ucide un copil [2]. Toate acestea se puteau întîmpla, chiar dacă cel refugiat la altarul zeului era un om cumsecade, iar urmăritorii lui nişte nelegiuiţi. Astfel încît, în conformitate cu un principiu general de drept penal, după care e mai bine să scape din cînd în cînd un criminal decît să cadă victimă un nevinovat, dorinţa lui Euripide e de respins, deşi este de o moralitate ireproşabilă. Nu trebuie să mai uităm că în timpurile vechi justiţia nu avea jurisdicţia precisă pe care o are azi în teorie, şi braţul celui tare putea interveni spre a rătăci dreptatea.

Poetul nostru mai explică nenorocirile omeneşti şi prin natura ciclică a devenirii în lume care necesită schimbări dintr-o stare în alta contrară :

Fr. 415 *(Ino)* : „O stăpînă, mulţi oameni sînt copleşiţi de rele : pentru unii ele încetează, de alţii în schimb se apropie pericolele. Căci există un ciclu de prefaceri şi pentru plantele roditoare ale pămîntului, şi pentru generaţiile muritorilor : astfel, pentru unii viaţa e în plină creştere, pentru alţii viaţa e în deperiţie, şi apoi iarăşi dă roade".

În fr. 913, Euripide atacă pe cei ce privesc fenomenele cereşti şi nu se gîndesc la divinitate : „Cine, privind acestea (fenomenele cereşti ?), nu se gîndeşte la divinitate, acela s-a aruncat departe de cercetătorii cereşti prin

[1] Vezi *Heracle*, mai sus p. 135.
[2] Vezi *Andromaca*, mai sus p. 126.

rătăciri întortocheate, a căror limbă funestă face presupuneri despre lucrurile invizibile, neavînd nici o înțelegere pentru ele".

Problema cea mai interesantă a teologiei lui Euripide este aceea a divinității eterului. Vom da mai întîi în traducere fragmentele cele mai caracteristice, pentru a trece apoi la concluzie.

Fr. 330 *(Danae)*: „Afirm că întîmplările ce survin muritorilor se confundă cu ceea ce numim noi eterul, prin care aceste întîmplări există. Acest eter vara emite o lumină strălucitoare, pe cînd iarna face să crească o condensare de nouri groși. El face să înflorească și să nu înflorească, face să trăiască și să piară lucrurile. La fel e și cu seminția muritorilor: a unora nimerește o acalmie strălucită, a altora dă iarăși de înnourare, unii trăiesc în nenorociri, iar alții în mijlocul bogăției pier duși de prefacerile anuale". Aci eterul are un caracter naturalistic. El e atît atmosfera clară, limpede din spațiile superioare cerești, cît și cea încărcată de negură, de vapori, de umezeală din apropierea pămîntului. Am putea zice că eterul e mediul ambiant al pămîntului, cu toate putințele lui meteorologice [1].

Acest eter mediu, în care au loc prefacerile cosmice și pămînteşti, este identic cu evenimentele, cu întîmplările, cu destinele lucrurilor și ale ființelor, cu ceea ce vechii greci numesc *tychai*. Acest mediu, în fr. 448 *(Kadmos)*, e numit haos, căscătura deschisă între cer și pămînt: „Cerul de deasupra noastră e sălașul divin"... (textul e alterat). „În mijloc, între cer și pămînt, este ceea ce unii numesc *haosul*".

Fr. 593 *(Peirithous)*: „Tu, care prin propria-ți fire împlinești în bolta eterului naşterea tuturor lucrurilor! Tu, în jurul căruia se învîrtesc în horă lumina zilei, noaptea întunecoasă, dar plină de feerie, și mulțimea fără de număr a stelelor, fără de încetare!" Subiectul propozițiilor, exprimat prin „Tu", ar putea fi cu mare proba-

[1] Cf. Heraclit, fr. 100 (Diels-Kranz), unde mersul anotimpurilor și prefacerile produse de ele sînt atribuite soarelui *(helios)*.

bilitate Zeus. Şi aci eterul e spaţiul ambiant între cer şi pămînt. În fr. 487 *(Melanippe)* e redată o formulă de jurămînt în care eterul e declarat că e locuinţa lui Zeus. „Jur pe eterul sacru, sălaşul lui Zeus".

Fr. 839 *(Chrysippos)* : „Gaia, marea zeiţă (a pămîntului), şi Eter al lui Zeus ! Acesta din urmă e procreatorul oamenilor şi al zeilor, iar prima, primind în sine picurile purtătoare ale umezelii de miazăzi, naşte pe muritori, naşte hrana şi neamul sălbăticiunilor. De aci nu pe nedrept e considerată ca mama tuturor lucrurilor. Fiecare lucru se întoarce înapoi : cele ce au ieşit din pămînt în pămînt, iar cele care au crescut din sămînţa eterică se întorc iarăşi în sînul ceresc. Nimic nu moare din cele ce sînt născute, ci, desfăcîndu-se unele de altele, ele prezintă forme schimbate". Ultima propoziţie aduce aminte de Empedocle din Agrigente, fr. 8 (Diels-Kranz) : „Nu există naştere *(physis)* a celor muritoare, şi nici sfîrşit prin moarte funestă. Ci numai contopire şi despărţire a celor amestecate, iar pe aceasta o numesc oamenii naştere *(physis)*".

Fr. 1023 : „Eu voi cînta Eterul şi pe Gaia (pămîntul), născătoarea tuturor lucrurilor".

În alte fragmente, Eterul e direct identificat cu Zeus.

Fr. 877 : „Dar pe tine te-a născut Eterul, copilo, Eterul care e numit Zeus de către oameni".

Fr. 919 : „Creştetul zeilor este eterul strălucitor care, înconjurîndu-l, cuprinde pămîntul".

Fr. 941 : „Vezi sus de tot acel Eter nemărginit care cuprinde cu braţele umezi de jur împrejur pămîntul ? Pe acesta consideră-l că e Zeus, pe acesta acceptă-l ca fiind divinitatea".

Fr. 944 : „...Gaia, mama (pămîntul). Pe tine te numesc oamenii înţelepţi Hestia (căminul) aşezat în eter".

Fr. 985 : „Ucigaş al Gorgonei, care zbori prin eterul lui Zeus". E vorba de constelaţia Perseu ? Cf. fr. 114 *(Andromeda)*, 124 *(Idem)*, 911.

Credem că identificarea lui Zeus cu Eterul, care din spaţiile intermediare între cer şi pămînt conduce eveni-

mentele cereşti şi prefacerile pămînteşti, este clar exprimată de Euripide : un fel naturalistic de a concepe divinitatea supremă a vechilor greci.

Dacă Eterul e identic cu Zeus, atunci el trebuie să posede inteligenţă şi raţiune. Forma antropomorfică a lui Zeus presupune existenţa în dînsul a facultăţilor psihice pe care le are şi omul, dar intensificate, ridicate la superlativ. În schimb, forma naturalistă a Eterului creează o formă nouă a raţiunii şi a inteligenţei, care sînt presupuse ca sălăşluind în el şi cuprinzînd spaţiile intermediare între cer şi pămînt. Mai departe, această Raţiune şi această Inteligenţă din Eterul divin sînt proiectate în individul uman şi devin izvorul acestor facultăţi psihice în om [1].

Să vedem dacă fragmentele lui Euripide confirmă această deducţie a noastră. Fragmentele acestea se referă la concepţiile escatologice ale poetului nostru. Acesta nu crede într-o viaţă după moarte, într-o nemurire individuală. Şi în tragediile care ni s-au păstrat în întregime am văzut cum Euripide exprimă în mod brutal această opinie : după moarte nu mai există nimic [2].

În fr. 450 *(Kresphontes)* se spune de Heracle : „Dacă locuieşte înăuntru sub pămînt, printre cei ce nu mai există, atunci nu mai suferă nimic".

Fr. 532 *(Meleager)* : „Cei vii să caute să fie fericiţi. Căci orice om care moare devine pămînt şi umbră. Nimicul se întoarce în nimic". Cf. fr. 533, 534 *(Meleager)*.

Altă dată poetul se exprimă cu îndoială despre cele ce ne aşteaptă dincolo de mormînt.

Fr. 816, vv. 6—11 *(Phoinix)* : „O muritori îndrăgostiţi de viaţă ! Voi doriţi să vedeţi ziua care vine, îndurînd povara a mii de rele. Aşa de mare e iubirea muritorilor pentru viaţă. Viaţa o cunoaştem cu toţii, pe cînd, necunoscînd ce vine după moarte, fiecare se teme de a părăsi lumina soarelui". Idee asemănătoare cu cea din monologul

[1] Vezi o concepţie similară la Heraclit, dacă referatul lui Sextus Empiricus e fidel (vezi *Adv. math.*, VII, 127 sqq.).

[2] Vezi *Heraclizii*, vv. 592 sqq. — *Troienele* vv. 636—642.

celebru din *Hamlet* : „*But that the dread of something after death, the undiscover'd country, from whose bourn no traveller returns, puzzles the will, and makes us rather bear those ills we have, than fly to others that we know not of ?*“ Cf. şi *Hipolit*, vv. 191—196.

Fr. 638 *(Polyidos)* : „Cine ştie dacă a trăi nu este o moarte, iar a muri nu este o viaţă sub pămînt ?“

Fr. 833 *(Phryxos)* : „Cine ştie dacă ceea ce se numeşte a muri nu este viaţă, iar a trăi nu este moarte ? Numai că muritorii care văd (lumina soarelui) bolesc în tot felul, pe cînd cei ce au pierit nu mai au nici boli, nici suferinţe“.

Fr. 971 : „În plină înflorire corporală, se stinse ca o stea ce cade din cer *(diopetês astêr)*, iar spiritul *(pneuma)* lui se topi în eter“.

Fr. 1013 : „Trupul a murit, iar acesta *(pneuma ?* = spiritul ?) trăieşte mai departe“ *(anablepei)*, fireşte, contopit cu eterul.

Tot astfel, în *Hiketidele* (vv. 531—536), Euripide spunea : „Fiecare lucru care a ajuns la lumina (vieţii) trebuie să se întoarcă acolo de unde a venit : suflarea în eter, iar corpul în pămînt“ ; iar în *Elena* (vv. 1014 sqq.): „Raţiunea *(nous)* celor morţi... se întoarce în Eterul nemuritor“ *(eis athanaton aither' empesôn)*.

În fr. 1018 se spune : „Raţiunea este divinitatea în fiecare din noi“ *(ho nous gar hêmôn estin en hekastôi theos)*. Mulţi autori vechi atribuie aceste vorbe lui Menandru. Ele par însă o repetare, cu alte cuvinte, a ideii lui Heraclit : „Sufletul (caracteristic al individului) este pentru om zeul (destinului lui)“ *(êthos anthrôpôi daimôn*, fr. 119, Diels-Kranz). În adevăr, dacă sufletul este foc, după Heraclit, cu cît e mai pur acest foc, cu atît e sufletul mai înalt. Cum focul (eterul la Euripide) este întrucîtva Zeus, urmează că prin sufletul său, omul participă la divinitate, iar gradul de puritate al sufletului-foc va determina şi destinul individului.

Euripide, în fr. 176 *(Antigone)*, pare a presupune că şi cadavrul are simţire : „Moartea aduce sfîrşitul certu-

rilor dintre oameni. Acest lucru se poate vedea limpede de fiecare. Căci cine va pretinde că produce durere în stînca de piatră pe care ar lovi-o cu lancea ? Cine va batjocori cadavrul, dacă n-ar simţi nimic în urma loviturilor primite ?" Şi Parmenide din Eleea era de părere că un cadavru simte frigul, răceala şi tăcerea (Teofrast, *de sensibus,* cap. 3).

Stratificarea credinţelor în zei ale lui Euripide o vom face în partea finală a studiului nostru despre al treilea mare poet tragic din Atena.

Fragmentele lui Euripide conţin maxime *(gnômai)* splendide despre diverse împrejurări ale vieţii omului : bătrîneţe, bogăţie, bravură, virtute, femeie etc. Nu putem să le citãm în parte fără să depăşim cadrele cercetării noastre şi să lungim studiul nostru. Vom traduce cîteva, puţine, spre a da o idee de tonul lor general :

Fr. 175 *(Antigone)* : „Cine suportă cu resemnare nenorocirea care îl loveşte este mai puţin nefericit".

Fr. 362, 23 *(Erechtheus)* : „Desfătarea de pe urma unei plăceri perverse este scurtă".

Fr. 392 *(Thyestes)* : „Eşti nebun dacă crezi că poţi fi fără suferinţe, fiind muritor".

Fr. 395 *(Idem)* : „Cînd bogăţia se duce, căsătoriile se desfac. Muritorii laudă nobleţea, dar fac curte celor bogaţi".

Fr. 403 *(Ino)* : „Ce tată sau ce mamă a născut muritorilor acel rău mare care e gelozia cea cu reputaţie rea ? Unde şi cînd îşi ia locuinţa, şi în care parte a corpului ? Ea se află în noi, în mîini, în măruntaie sau în ochi ? Încît e mare greutate pentru medici, ca s-o elimine prin tăiere sau prin poţiuni medicale, pe această cea mai rea boală din om".

Fr. 409 *(Ino)* : „Cînd ai reuşita, nu da drumul de tot la hăţuri, iar cînd îţi merge prost, păstrează speranţa nobilă".

Fr. 418 *(Ino)* : „Cunoaşte starea omenească, şi nu te mîhni peste măsură. Căci nu numai tu ai parte de nenorociri".

Fr. 437 *(Hippolytos)*: „Văd la cei mai mulţi oameni că fericirea *(eupraxia)* îndelungată produce violenţa nedreaptă" *(hybris)*.

Fr. 438 *(Idem)*: „Bogăţia, şi nu indigenţa vieţii, produce violenţa nedreaptă" *(hybris)*.

Fr. 542 *(Oidipous)*: „Nu numai argintul strălucitor şi aurul sînt monede de schimb, ci şi virtutea *(aretê)*, care e moneda la dispoziţia tuturor, de care trebuie făcut uz".

Fr. 547 *(Idem)*: „Deşi iubirea e una singură, plăcerile ei sînt felurite. Unii iubesc plăcerile urîte, alţii pe cele frumoase". Şi Platon, în *Banchetul*, admite existenţa a mai multor feluri de iubire într-o gradaţie care, pornind de la cele inferioare, senzuale, ridică pe filozof pînă la cele mai înalte iubiri spirituale: corpuri frumoase, acţiuni frumoase, ştiinţe frumoase şi, sus de tot, ideea frumosului: frumosul în sine.

Fr. 549 *(Idem)*: „O singură zi are multe schimbări".

Fr. 552 *(Idem)*: „Cum e mai de folos să fie cineva: inteligent şi timid, sau semeţ şi incult? Acesta din urmă e grosolan, dar gata la apărare, pe cînd primul e blînd, dar inactiv. Ambii conţin un viciu".

Fr. 574 *(Oinomaos)*: „Dovedim cele invizibile cu ajutorul celor prezente".

Fr. 598, 3 *(Peirithous)*: „Norocul e aliatul celor ce judecă bine".

Mai vezi fragmentele 659, 661, 668, 683, 718, 732, 745, 760, 761, 777, 811, 850, 886, 951, 963, 965, 977, 1024, 1029, 1036, 1044, 1047, 1066, 1071, 1074, 1075, 1076, 1077 etc.

Vom spune cîteva cuvinte despre pretinsa misoginie a lui Euripide. Desigur, numeroase fragmente, precum şi pasaje din tragediile conservate dau aprecieri foarte severe despre perversitatea femeilor. Dar nici fragmentele şi pasajele favorabile femeilor nu lipsesc.

Citărn numai fr. 164 *(Antigone)* care zice: „Nu există comoară mai preţioasă pentru un bărbat decît o femeie care îi împărtăşeşte soarta" *(ariston andri ktêma sympathês gynê)*. Deci aprecierile defavorabile asupra femeii nu

depăşesc cadrul slăbiciunii şi ticăloşiei fiinţei umane în general. Euripide, care e un adînc cunoscător al sufletului omenesc şi un om cu o experienţă vastă, trebuie să fi trăit viaţa în toată intensitatea ei [1]; pînă a devenit gînditorul şi singuraticul de mai tîrziu, nu putea să nu releve acest aspect al caracterului femeiesc care se încadrează în perversitatea şi egoismul general al firii omului. Pe deasupra, nu trebuie uitat că aceste judecăţi aspre sînt pronunţate de bărbaţi din piesele sale, care au avut de suferit de pe urma ticăloşiei femeilor lor. Dar cum poate fi misogin creatorul tipurilor de femei cum sînt Alcestis, Macaria, Megara, Polixena, Euadne, Andromaca, Ifigenia, la care se întîlneşte atîta forţă de caracter şi spirit de sacrificiu eroic, conţinute în corpurile lor plăpînde şi delicate ? De altfel, această dublă natură a femeilor, unele bune, altele rele, este relevată într-o serie de fragmente, şi acest lucru se poate afirma tot aşa de bine de bărbaţi, unii din ei fiind buni, alţii răi.

Fr. 78 *(Alcmeon)* : „Femeia poate aduce bărbatului cel mai mare folos sau cea mai mare vătămare“ *(nosos).*

Fr. 494 *(Melanippe)* : „Nu există nimic mai rău decît o femeie rea, şi nimic nu s-a născut mai bun, peste orice măsură, decît o femeie cumsecade“. Cf. fr. 657 *(Protesilaos).*

Fr. 1056 : „Nu toţi au nenoroc în căsătorie, şi nici toţi noroc. Cine nimereşte o femeie rea are parte de nenorocire, iar cine nimereşte una cumsecade este fericit“.

Acestea fiind zise, vom trata cîteva probleme care privesc gîndirea lui Euripide şi concepţiile lui despre lucruri şi despre viaţă.

Euripide a primit o educaţie aleasă, studiind pe cugetătorii presocratici, din doctrinele cărora se întîlnesc o mulţime de reminiscenţe în piesele ce ni s-au conservat

[1] *Viaţa lui Euripide* de un autor anonim este plină de anecdote după care Euripide ar fi avut mult de suferit de pe urma femeilor. *Dar poate că anecdotele sînt create ad hoc,* pentru a explica judecata aspră a poetului nostru despre femei, în multe ocazii.

şi pe care le-am relevat la timpul lor. Savantul german W. Nestle s-a ocupat în mod deosebit cu descoperirea acestor aluzii la filozofia presocratică în teatrul lui Euripide. Tot astfel şi Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff în introducerea ediţiei tragediei *Herakles*.

Afară de contemporanii săi Anaxagora din Clazomena şi Diogene din Apolonia, Euripide pare a fi reţinut în mod deosebit teme din sistemele lui Xenofan din Colofon, Heraclit din Efes, Empedocle din Agrigente şi poate ale lui Parmenide din Eleea şi Filolaos. Doctrinele pitagoriciene poate apar la Euripide prin intermediul orficilor, pe care poetul nostru îi cunoaşte foarte bine. Dar toate temele pe care le adoptă Euripide de la filozofii presocratici, în afară poate de cele ale contemporanilor Anaxagora şi Diogene din Apolonia, au mai mult o valoare arheologică şi istorică.

Mai interesantă este influenţa marii mişcări intelectuale a sofiştilor asupra concepţiilor filozofice ale lui Euripide. Este uimitor cum acest mare curent de gîndire n-a lăsat aproape nici o urmă la Sofocle, care de asemenea a fost contemporan cu această mişcare şi a murit după Euripide. Acesta nu e cazul la Euripide. El şi-a deschis larg spiritul influenţelor marii mişcări spirituale a sofiştilor care s-a desfăşurat sub ochii lui, în timp ce el însuşi îşi dezvoltă activitatea creatoare de poet. S-a exagerat mult influenţa acestor doctrine sofistice. Sofiştii n-au avut o influenţă pozitivă asupra ideilor lui Euripide. Dimpotrivă. Dacă influenţă există, aceasta se traduce printr-o reacţie a poetului nostru tragic faţă de doctrinele relativiste şi nihiliste ale sofiştilor. Euripide este un cunoscător al sufletului omenesc, el are o vastă experienţă a vieţii, aşa că doctrinele rigide ale sofiştilor, relativismul şi nihilismul lor dogmatic, nu sînt pe placul marelui poet tragic. Peste tot, el planează pe linia exact inversă. Desigur, sînt probleme puse de sofişti, şi fără această punere de problemă nici atitudinea lui Euripide n-ar fi putut exista. Dar atitudinea lui Euripide, soluţia pe care o dă el, este de cele mai multe ori direct opusă

celei a sofiştilor. În unele cazuri, cu ajutorul lui Euripide, în lipsa documentelor originale pierdute ale filozofiei sofiştilor vechi, putem reconstitui părţi din doctrina autentică a vechii sofistici. Aceasta prezintă deosebiri importante faţă de noua sofistică, contemporană cu Platon, cunoscută nouă prin critica acestuia, ale cărei idei au fost în mod greşit extinse şi asupra vechii sofistici, atribuindu-se acesteia dezvoltările date şi modificările aduse de sofiştii tinerei generaţii. Aceste idei le vom dezvolta într-un studiu pe care îl vom publica despre noţiunile *Physis şi nomos în vechea sofistică.*

Dintre cei doi mari sofişti din vechea generaţie, Protagora din Abdera propovăduieşte un relativism şi un scepticism luminat. Despre zei spune el că nu poate şti nimic : nici că sînt, şi nici că nu sînt, şi nici ce înfăţişare au, fiind împiedicat în cunoaşterea lor de neclaritatea subiectului şi de scurtimea vieţii omeneşti (Diog. Laert., IX, 51. Eusebius, *Praep. evang.*, XIV, 3,7). Mai departe, după dînsul, omul e măsura tuturor lucrurilor : a celor ce sînt precum sînt, şi a celor ce nu sînt precum nu sînt (Sext. Emp., *Adv. math.*, VII, 60). În teoria cunoaşterii, el e partizan al senzualismului (ştiinţa = senzaţia), care a fost în mod adînc criticat de Platon, în dialogul *Teetet.*

Al doilea mare sofist al vechii generaţii, Gorgias din Leontinoi, este partizanul unui nihilism absolut. După dînsul, *nimic nu există, şi dacă există ceva, acesta e de neînţeles,* şi *dacă e de înţeles, nu e transmisibil altora* (Sext. Emp., *Adv. math.*, VII, 65 sqq.). Rezultatul acestor doctrine în viaţa practică este că indivizii partizani ai sofisticii nu găsesc alt ţel în viaţă decît *reuşita, succesul* prin orice mijloace. Omul trebuie să înveţe arta de a vorbi, arta cuvîntării, spre a-şi doborî adversarul într-un proces, indiferent de dreptatea sau nedreptatea cauzei susţinute *(ton hêssô logon kreisso poiein)*[1]. Morala nu există decît prin convenţie umană *(nomôi, homologiâi,*

[1] Formulă atribuită lui Protagora de Aristotel, *Retorica*, II, 24, p. 1402 *a*, 23, şi Stephan. Byzant. s.v. *Abdêra* (după Eudoxos).

thesei, xynthêkêi) [1]. Ea a fost inventată de cei slabi pentru a conteni pe cei tari. Din punctul de vedere al naturii *(physei)*, cel tare poate zdrobi, prăda, tiraniza pe cel slab. Asemenea idei trebuie să fi produs o profundă dezorientare sufletească în tineretul timpului, ba chiar şi la cei maturi.

Să vedem acum ce atitudine ia Euripide, în fragmentele păstrate de la dînsul, faţă de punerile de probleme ale sofiştilor. Am văzut mai întîi că de o negare sistematică a zeilor nu poate fi vorba la Euripide. Problema formei pe care o are credinţa lui Euripide în divinitate, o vom trata separat la finele studiului nostru despre teatrul lui, cînd vom avea de stabilit sensul pe care poetul nostru tragic îl dă tragediei umane.

În fr. 909, v. 6, Euripide spune : „nu ochiul posedă facultatea de a judeca, ci raţiunea" *(ou gar ophthalmos to krinein... estin alla nous)* [2]. Ansamblul în care se găseşte acest vers e următorul : e vorba de femeia care trebuie să-şi aprecieze bărbatul, nu după frumuseţea lui fizică, ci după virtutea [3] care e în el. Căci, zice poetul, nu ochiul e cel care judecă, ci raţiunea. Totuşi, credem că versul citat de noi are un caracter mai general şi îl putem considera pe Euripide ca un adversar al senzualismului protagorean. Judecata e un act psihic care

[1] Aceste expresii : *nomos, homologia, thesis, xynthêkê*, se întîlnesc în dialogul *Cratil* al lui Platon, p. 384 *d* şi p. 435 *abc*.

[2] Nauck propune să se introducă între *krinein* şi *estin* cuvîntul *dynaton*, iar Heimsoethius, *hikanon*. Dar în aceste cazuri, versul iese complet din măsură. Deci credem că trebuie păstrată lecţiunea manuscrisului, care e destul de clară, cel mult citind *to krinon* *, în loc de *to krinein*. Ceea ce iudecă (subiect) nu este ochiul nume predicativ), ci raţiunea (nume predicativ). — * Lectura lui Sylburg (Nauck, ed. 2).

[3] *aretê* are o semnificaţie mult mai largă decît cuvîntul „virtute" la moderni, cu care se traduce de obicei. *Aretê* înseamnă capacitatea unei fiinţe sau chiar a unui lucru de a-şi îndeplini funcţiunea esenţială pentru care există sau a fost creat. Deci am putea traduce *aretê* cu „hărnicie", „iscusinţă", deşi nici aceste traduceri nu ne satisfac complet. Spre exemplu, ele nu se pot aplica la obiecte neînsufleţite : *aretê* a unei case, a unui medicament, a picioarelor.

revine raţiunii. Nu se poate crea nici cea mai rudimentară judecată prin combinarea a două senzaţii, cum voia John Locke. Poetul comic filozof Epiharm din Sicilia mergea mai departe şi spunea : „Raţiunea vede şi raţiunea aude. Celelalte lucruri sînt surde şi oarbe“ *(nous horêi kai nous akouei, talla kôpha kai typhla :* fr. 12 Diels-Kranz). Deci nu ochiul vede, nu urechile aud, ci raţiunea din noi, deci conştiinţa.

În ce priveşte teoria sofistică, după care vorbirea abilă trebuie să aducă victoria cauzei nedrepte asupra cauzei drepte, Euripide se arată în mod net potrivnic unei astfel de norme care, aplicată în viaţa individului ca normă de conduită în viaţă, e de un cinism revoltător.

Fr. 56 *(Alexandros)* : „Stăpîne, calomniile sînt un rău groaznic pentru oameni. Adesea un om apucat de o deficienţă a vorbirii, deşi vorbeşte drept, rămîne învins de un altul abil la vorbă“.

Fr. 206 *(Antiope)* : „O copile, dacă cuvinte bine rostite pot fi mincinoase, atunci ele vor avea victoria asupra adevărului prin frumuseţea vorbirii. Dar nu aceasta e esenţialul, ci natura şi justeţea. Cine învinge prin abilitatea de vorbire e iscusit. Dar eu consider, totdeauna şi oricînd, faptele ca mai puternice decît vorbele“. Cf. şi *Hecuba* vv. 1187—1194.

Fr. 253 *(Archelaos)* : „E simplă vorba : nu vorbi cu abilitate. Căci vorbirea abilă este funestă, dacă aduce vreo vătămare“.

Fr. 396 *(Ino)* : „Dacă există între oameni posibilitatea de a minţi în mod convingător, trebuie să consideri şi contrariul : că adevărul de multe ori poate să pară incredibil muritorilor“. Desigur, e aici o constatare, iar nicidecum o aprobare a acestor posibilităţi din partea lui Euripide.

Fr. 583 *(Palamedes)* : „Dacă cineva vorbeşte bine, dar faptele sale despre care vorbeşte sînt ruşinoase, eu n-am cuvinte de laudă pentru această iscusinţă a lui“.

Fr. 978 : „Dacă vorbele erau cumpărate de oameni, nimeni n-ar voi să vorbească bine. Acum însă cuvintele

se pot prinde din eterul profund fără nici o cazną, şi fiecare se complace în a povesti ceea ce e şi ceea ce nu e. Căci nu are vreo pagubă".

Din aceste fragmente rezultă limpede că Euripide nu doreşte şi nu admite reuşita, victoria unei cauze nedrepte, obţinută prin abilitate de vorbire, atitudine complet contrară celei a sofiştilor.

Cu referire la opoziţia dintre *physis* şi *nomos*, dintre natură şi legămînt [1], putem cita următoarele fragmente :

Fr. 14 *(Andromeda)* : „Copiii din flori *(nothous)* nu-s cu nimic mai prejos decît cei legitimi. Numai prin convenţie sau obicei *(nomôi)* li se creează o stare de inferioritate" *(nosousin)*.

Fr. 168 *(Antigone)* : „Copiii din flori sînt inferiori prin denumirea *(onomati)* care li se dă. Natura *(physis)* a lor însă este asemenea (cu a celor legitimi)". Aci opoziţia e *physis* — *onoma*, natura şi denumirea, aceasta din urmă fiind considerată ca existînd prin convenţie sau obicei *(nomôi)*. Deci în ultimă analiză avem tot opoziţia între *physis* şi *nomos*, între natura şi obiceiul, denumirea *(onoma)* revenind în ultimă analiză tot la obicei *(nomos)* numele fiind un caz special al convenţiei sau al obiceiului.

Fr. 346 *(Dictys)* : „Există o lege comună *(koinos nomos)* pentru oameni şi zei, ba chiar şi pentru animalele sălbatice, de a-şi iubi copiii pe care îi nasc. În alte privinţe, fiecare specie avem obiceiurile *(nomôi)* noastre, diferite unele de ale altora".

Fr. 377 *(Eurystheus)* : „Zadarnic evită muritorii de a zămisli copii din flori. Copilului care e bun din fire, denumirea *(onoma)* lui nu-i poate nimici natura" *(physin)*. Şi aci avem opoziţia *physis* — *onoma*, natura şi denumi-

[1] *Nomos* e „obiceiul" şi „legea". Acest ultim cuvînt are un caracter prea special şi solemn. De aceea noi am preferat să traducem de cele mai multe ori şi ori de cîte ori acest lucru era posibil prin „legămînt", cuvînt care conţine sensul pe care îl au noţiunile de lege şi de convenţie, de contract sau de angajament liber consimţit.

rea convenţională, opoziţie asemănătoare cu cea între *physis* şi *nomos*.

Fr. 597 *(Pierithous)*: „Caracterul *(tropos)* bun e mai statornic decît obiceiul *(nomou)*. Căci pe primul nu-l poate nimeni răsturna vreodată prin vorbe, pe cînd pe celălalt un orator, tulburîndu-l, adesea îl tîrăşte în toate părţile". Aci, caracterul *(tropos)* e identic cu firea *(physis)*. Deci în cuplul de aci : *tropos-nomos*, primul cuvînt, *tropos*, este un echivalent al lui *physis*, echivalent specific pentru sufletul omenesc.

Fr. 920 : „Natura *(physis)* a vrut, care puţin se sinchiseşte de legăminte" *(nomôn)*.

În aceste fragmente se vede opunerea între *physis* şi *nomos*, între natura şi convenţia omenească, în care natura are rolul precumpănitor, pe cînd convenţia umană are un rang mai inferior şi trebuie să se încline în faţa naturii. Euripide deci, în aceste fragmente (141, 168, 346, 377, 597, 920), adoptă opinia şi atitudinea sofisticii recente. După cum am văzut în tragedia *Hecuba* (vv. 799—801), Euripide avea altă atitudine şi considera nu o opunere între *physis* şi *nomos*, ci o divizare a realului în două domenii : domeniul material, exprimat prin *physis*, şi domeniul spiritual-social, exprimat prin *nomos*. (Vezi mai sus, p. 131 urm.)

În fine citäm fr. 189 *(Antiope)*: „Din orice fapt, cineva poate scoate un concurs de două discursuri *(dissôn logôn)* (în contradictoriu), dacă e iscusit la vorbă". Şi aci avem un procedeu foarte iubit de sofişti : dezvoltarea de către acelaşi orator a două teme contradictorii privind acelaşi domeniu de fapte. Spre exemplu : „Virtutea se poate învăţa" — „Virtutea nu se poate învăţa". Noi posedăm chiar din Antichitate un astfel de tratat unde se dezvoltă un număr de teme în contradictoriu şi care poartă titlul de *Dissoi Logoi*. (Vezi Diels-Kranz, *Die Fragmente derVorsokratiker*, ed. 5, t. II, pp. 405 sqq.) Deci cuvintele *dissoi logoi*, „cuvîntările duble", sînt un termen tehnic pentru un anumit soi de exerciţii sofistice, după cum alte exerciţii purtau denumirea de *kata brachy*. Deci prin

fragmentul 189 al lui Euripide avem confirmarea caracterului tehnic al expresiei *dissoi logoi.*

Un număr de fragmente se referă la cunoştinţe medicale pe care le are Euripide. El pare a fi chiar familiar cu o anumită literatură medicală. Vom cita numai pasaje care n-au fost încă citate de noi.

Fr. 917 : „Medicii capabili de a vindeca trebuie să cerceteze bolile, privind la felul de viaţă al celor ce locuiesc o cetate şi la pămîntul pe care îl locuiesc." Clement din Alexandria, care citează fragmentul, îl apropie pe drept de doctrina lui Hipocrat (vezi *Epidemiile,* I şi III).

Fr. 682 *(Scyriai)* citează o boală care pare a fi o pleurită : „Coastele îi sînt chinuite de o infiltraţie de fiere", iar Sextus Empiricus, care citează acest text, el însuşi un medic, observă că cei pleuritici, cînd tuşesc, expectorează fiere.

Fr. 971, pe care l-am citat în alt ansamblu, este pus de Plutarh, care îl citează în legătură cu aforismul hipocratic : „Buna stare împinsă la extrem este nestatornică".

Fr. 981 vorbeşte de clima admirabil temperată a Eladei, unde nu se întîlneşte nici prea multă căldură *(pyr)* şi nici vreme rea prea multă *(cheima).*

După fr. 983, dacă se bea vin, acesta s-ar scurge prin plămîni. Plutarh, care citează textul, spune că aceeaşi idee se întîlneşte la poeţii Alceu, Eupolis şi Eratostene. Noi sîntem de părere că Euripide nu crede acest lucru în mod serios. În adevăr, cînd se bea vin, o senzaţie de răceală care cuprinde plămînul poate produce impresia că vinul se scurge prin plămîni. În timpurile vechi, la primii poeţi, credinţa aceasta era cu putinţă, iar Euripide a reţinut o expresie convenţională care nu implică o adoptare a ideii din ea de către poetul nostru tragic.

Fr. 1072 : „Medicul trebuie să vindece pe bolnav mai curînd dînd timp bolii (să-şi facă evoluţia) decît să recurgă la operaţie chirurgicală".

În fr. 861 se menţionează iarăşi mitul după care Zeus a schimbat mersul aştrilor în sens contrar spre a confirma dreptul de domnie al lui Atreu faţă de fratele acestuia,

Tieste, care îl contesta : „Arătînd drumul răsturnat al aştrilor, am salvat poporul şi am aşezat regalitatea", zice probabil Zeus *(astrôn tên enantian hodon).*

Am citat la timpul lor şi am făcut apropierile ce ni s-au impus între textele lui Euripide şi motive din filozofii presocratici. Mai aducem cîteva completări :

Fr. 193 *(Antiope)* aduce aminte de Democrit (fr. 3, Diels-Kranz). De altfel, am mai întîlnit de mai multe ori această idee la Euripide, chiar în tragediile păstrate integral. Cf. şi fr. 576 *(Oinomaos).*

În lungul fragment 282 *(Autolycos),* Euripide atacă cu violenţă pe atleţi, felul lor de viaţă, precum şi aprecierea şi onorurile cu totul deplasate de care aceşti oameni ai forţei brute se bucură la cetăţenii Eladei. Euripide are un predecesor în această atitudine a sa faţă de atleţi şi atletism în Xenofan din Colofon (vezi fr. 2, Diels-Kranz). Această critică lovea în unul din sentimentele cele mai puternice ale vechilor greci : aprecierea atleţilor, aşa cum dacă azi ar ataca cineva muzica de jazz americană.

Fr. 783 *(Phaeton)* : după Diogenes Laertios (II, 10), Euripide ar fi numit soarele „bulgăr de aur" *(chrysea bôlos),* inspirîndu-se de la Anaxagora care, în urma căderii meteorului de la Aigos Potamoi, declarase că piatra-meteor a căzut din soare.

Fr. 864 : „Mă joc. Deoarece îmi place să schimb mereu felul muncilor". La Heraclit se spune că schimbarea este o repauzare (fr. 80 *a,* Diels-Kranz).

Cu acestea sfîrşim studiul nostru asupra fragmentelor conservate din tragedii şi asupra tragediilor păstrate în întregime de la Euripide şi trecem la o recapitulare şi la concluzia cu privire la ideile celui de al treilea mare poet tragic al Eladei despre divinitate şi intervenţia ei în viaţa omului.

Problema sensului tragediei omeneşti la Euripide nu poate fi tratată în modul global, cum era cu putinţă acest lucru la Eschil şi la Sofocle. Caracterul unitar şi com-

pact al teodiceei acestor doi din urmă poeți tragici ne-a îngăduit o expunere succintă și fără contradicții a raporturilor dintre divinitate și om.

La Euripide chestiunea e mult mai complexă, și din cauza aceasta a trebuit să tratăm mai în detaliu tragediile care ni s-au păstrat de la al treilea mare poet tragic al grecilor. În orice caz, concepția lui despre divinitate și intervenția ei în fixarea destinului omenesc este destul de complexă și trebuie sesizată ca atare. Euripide a primit o cultură filozofică de seamă, luînd cunoștință de filozofiile presocratice și mai ales de marea mișcare intelectuală a sofiștilor care s-a desfășurat în timpul vieții lui, sub ochii lui. El n-a rămas neatins de acest curent spiritual, dar nu l-a recepționat în mod pasiv, fără să reacționeze. Dimpotrivă, contrar cu ceea ce au crezut mulți cercetători moderni ai tragediei atice și Aristofan, părerea noastră este că Euripide se opune pe cele mai multe puncte concepțiilor nihiliste și relativiste ale sofiștilor. Înainte de toate, Euripide e un mare poet, un cunoscător rar al sufletului omenesc, astfel încît toată filozofia lui e pusă în slujba artei pe care o înalță prin cugetare, dar fără să cadă în pedanterie. În orice caz, filozofia lui Euripide nu este un adaus superficial, ci este substanță asimilată în concepția lui despre viață.

După o primă desfășurare[1] de adîncime, Euripide crede în anumite divinități puternice, difuze în întreaga fire și care constituie tendințe din cele mai adînci în natura omului și în cosmos. Astfel de divinități sînt Afrodita-Kypris, — Iubirea, care în om este o reverberație a unei forțe generale cosmice — și Dionisos, zeul entuziasmului inspirat de băutura divină — vinul —, zeu care înveselește pe om și pune într-o stare extatică întreaga natură. Ele sînt zeități irexistibile, foarte geloase și sensibile cînd oamenii neglijează să le venereze așa cum se

[1] Evităm cuvîntul „stratificare" ce s-ar oferi în primul rînd unui modern pentru exprimarea ideii pe care vrem s-o redăm, deoarece orice imagine statică ni se pare inadecvată cînd e aplicată la viața în sufletul omenesc a credințelor religioase.

cuvine. Ele sînt gata să pedepsească în modul cel mai brutal şi prin orice mijloace, făcînd uz adeseori de persoane nevinovate ca instrumente ale răzbunării lor, orice jignire ce li se aduce. Astfel ni se prezintă Afrodita în tragedia *Hipolit* şi Dionisos în *Bacantele*. Cam la fel se prezintă şi zeiţa Artemis a vînătorii şi a virginităţii.

Cine citeşte aceste tragedii, nu poate să nu fie impresionat de puterea invincibilă a divinităţilor geloase care conduc destinele oamenilor. Dacă Euripide n-ar fi crezut în ele, el n-ar fi putut da aceste opere impresionante prin fatalitatea cu care se desfăşoară acţiunile crude, voite şi realizate de aceste zeităţi. Sînt Afrodita, Dionisos şi Artemis divinităţi cu formă umană ? Credem că nu. Ele iau forma umană în aceste tragedii atunci cînd trebuie să se reveleze oamenilor, şi intervin ca să-i pedepsească sau să-i fericească. Altfel, ele par a fi forţe difuze în întreaga natură, de genul acelora pe care le descriam într-o lucrare anterioară [1] sub denumirea de pandemonism homeric sau, mai bine zis, ancestral. În această fază, divinităţile sînt identice cu forţele naturii pe care le întruchipează.

În alte tragedii avem zei care intervin în viaţa omului, avînd un caracter antropomorfic destul de asemuitor cu cel al zeilor olimpieni la Homer. Aceste zeităţi gîndesc ca oamenii, dar sînt mai puternici şi poate mai deştepţi decît aceştia. Cam aşa se prezintă Apolon în *Alcestis*. Divinitatea supremă, pentru Euripide ca şi pentru vechii greci, este Zeus olimpicul, ca la Homer, „tatăl oamenilor şi al zeilor". Acesta e zeul căruia i se adresează Alcmena în *Heraclizii* şi Heracle în tragedia cu acelaşi nume etc.

Dar în numeroase pasaje şi fragmente, Zeus este identificat cu Eterul, spaţiul intermediar între cer şi pămînt, strălucitor, limpede în partea de sus a lui şi plin de negură, ceaţă în partea din apropierea pămîntului, pe care Anaximene o numea *aêr* sau *êêr*. Avem deci iarăşi o divinitate naturală, dar în sensul filozofiei presocratice. Acest

[1] *Le Monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Paris, 1934, pp. 122 sqq.

Eter este dotat cu raţiune sau înţelegere, cu *nous* sau *xynesis*, sau, mai bine zis, Eterul-Zeus este identic cu Raţiunea *(Nous)* sau cu Inteligenţa cosmică *(Xynesis)*. Pe alocuri Eterul e numit sălaşul lui Zeus, dar ideea fundamentală mai adîncă a lui Euripide este că Eterul-Raţiune cosmică sau-Inteligenţă cosmică este identic cu Zeus. Aci se contopesc idei familiare lui Anaxagora şi Diogene din Apolonia.

Dar Euripide observă goluri, lacune mari în contextura Justiţiei în lume. Viaţa omului e plină de nenorociri pe care poetul nostru nu le poate nega. El nu poate găsi ca Eschil toate aceste nenorociri ca meritate. Sînt oameni cumsecade cărora viaţa le hărăzeşte numai nenorociri şi suferinţe, pe cînd oameni netrebnici au reuşita în tot ce întreprind. Euripide nu poate accepta nici soluţia de resemnare sau de necercetare şi de supunere fără şovăire a lui Sofocle. Prin sufletul lui Euripide a trecut critica neîndurătoare a sofiştilor. În această stare de spirit se aflau desigur şi cei mai mulţi spectatori ai teatrului antic.

Adesea Euripide trebuie să-şi exprime scepticismul, îndoiala cu privire la guvernămîntul drept al vieţii omeneşti din partea lui Zeus. Unii eroi ai lui merg pînă acolo că neagă chiar existenţa lui Zeus sau a zeilor în general, sau cel puţin pun la îndoială înţelepciunea lor. Formule ca : „dacă zeii există", sau „dacă zeii sînt înţelepţi" revin adesea în piesele lui Euripide. Iată cîteva exemple tipice din tragedii :

În *Heraclizii* (vv. 233 sqq.), Norocul *(Tyche)* e declarat ca mai tare decît originea nobilă a cuiva. În *Hipolit* (vv. 1103 sqq.) se pune la îndoială existenţa unei Inteligenţe cosmice *(Xynesis)* care ar guverna lucrurile omeneşti. În *Hecuba* (vv. 488—491) se declară în mod net că Norocul *(Tyche)* guvernează treburile omeneşti. *Troienele* (vv. 1203—1206) ne vorbesc de toanele Norocului *(Tyche)*. În *Ifigenia în Taurida* (v. 572) ni se spune că e multă dezordine în lumea zeilor, iar în *Electra* (v. 368) de asemenea se afirmă că lumea e în dezordine. Nenu-

mărăturile atacuri ale personajelor tragediilor euripidiene împotriva lui Zeus şi a celorlalţi zei le-am relevat la timpul lor şi nu le putem repeta în întregime aci. În *Heracle* (v. 347), Zeus e declarat incult *(amathês)* sau nedrept. Şi Apolon e acuzat de ignoranţă sau incultură *(Oreste,* v. 417 : *amathesteros g'ôn tou kalou kai tês dikês.* Cf. *Electra,* vv. 1245 sq.). Tot de el se spune că e lipsit de pietate (*Oreste,* vv. 595 sq.). În *Andromaca* (vv. 1164 sqq.) solul critică pe Apolon că a lăsat să fie omorît Neoptolem chiar în incinta templului de la Delfi, aducîndu-şi aminte, ca orice om rău, de o ceartă veche. „Şi să mai spui că zeul e înţelept !", adaugă solul.

Dar Euripide nu s-a oprit la această fază a îndoielii şi a scepticismului. El a trecut peste şovăielile pe care le-a avut în unele momente şi a găsit expresii pentru a reda dreptatea zeilor în conduita lor faţă de oameni, care fac cinste marelui poet şi gînditor şi pot satisface minţile cele mai pretenţioase. Vezi fr. 506, 991, 255, 483 Adesp., 606, 835, 979, 1040.

Din tragediile păstrate în întregime, citărn spre rememorare cîteva pasaje caracteristice : în tragedia *Ion* ni se spune : „Hotărîrile zeilor sînt cam întotdeauna pline de zăbavă. Dar pînă la sfîrşit, ele nu rămîn ineficace" (vv. 1614 sq.). Iar corul adaugă : „Cînd nenorocirile se abat pe casa cuiva, omul trebuie să nu piardă respectul faţă de zei şi să aibă răbdare. Căci pînă la sfîrşit cei buni vor avea răsplata meritată, iar celor răi din născare nu le va merge bine niciodată" (vv. 1619—1622). Vezi şi *Heracle,* vv. 757 sqq., cîntate de cor, în care se proslăvesc zeii. În vv. 1341—1346 ale aceleiaşi tragedii, Heracle, după ce mai înainte criticase pe Zeus, spune : „Eu cred că zeii n-au legături amoroase nepermise ; n-am socotit şi nici n-am crezut vreodată că ei pun cătuşe la mîini şi că se tiranizează unul pe altul. Zeul nu are nevoie de nimic, dacă e într-adevăr zeu. Afirmaţiile contrare sînt născociri josnice ale cîntăreţilor." Ifigenia (în *Ifigenia în Taurida,* vv. 380—391) spune că nu poate crede că zeiţa Artemis cere sacrificii umane, ea care nu admite

ca un om mînjit de crimă sau care a atins o femeie îndată după ce a născut sau un cadavru să se apropie de altarul ei. „Căci nu pot admite ca o divinitate, oricare ar fi ea, să poată fi rea."

Iată deci diferitele serii de desfăşurări ale credinţelor religioase ale lui Euripide, unduiri ale căror faze interferează adesea : 1) Zeităţi primordiale, reprezentînd forţe profunde ale naturii umane şi cosmice, cu care ele sînt identice : pandemonismul ancestral. 2) Zeii olimpici, antropomorfi, puternici şi cu toane, avînd simpatii şi antipatii inexplicabile, a căror căpetenie e Zeus Olimpicul, ca la Homer şi Hesiod. 3) Zeus-Eter, întrupare a forţei care conduce cerul şi pămîntul din spaţiile intermediare pe care le ocupă, Eter dotat cu Raţiune sau Inteligenţă, din care participă raţiunea şi inteligenţa umană. 4) Scepticism, îndoială în guvernămîntul drept al zeilor, care merge cîteodată, arareori, pînă la negarea lor. 5) Teodiceea explică lîncezeala cu care vine Dreptatea distributivă spre a pedepsi pe cei ce comit nelegiuiri.

Deci toate aceste faze reprezintă credinţele religioase ale lui Euripide, şi ele coexistă în sufletul poetului tragic, cu tot caracterul lor contradictoriu. Căci nu putem insista îndeajuns asupra faptului că viaţa sufletească a individului este supusă acestor stări contradictorii. Credinţe vechi din copilărie, credinţe ancestrale nu încetează niciodată de a coexista în sufletul individului cu credinţe de un caracter mai recent, mai evoluat. Tot astfel, scepticismul, îndoiala, poate coexista cu aceste credinţe mai vechi şi mai noi. Firește, ele trec succesiv prin conştiinţa omului, cu diferite doze de tărie, sau pot chiar unele din ele menţine o colorație quasi-conştientă, în clipele cînd o altă fază de credinţă domină conştiinţa şi se desfăşoară în ea. Cine nu pricepe aceste lucruri îşi închide calea spre o înţelegere adecvată a vieţii sufleteşti a omului.

Aceste situaţii complexe se produc în fazele evoluate ale unei civilizaţii. Şi Euripide este în o asemenea situa-

ţie de înaltă cultură intelectuală. El e înainte de toate elen, şi credinţele vechi ancestrale, precum şi cele ale lui Homer şi Hesiod, nu sînt lucruri moarte pentru el. El mai e şi contemporanul sofiştilor, ale căror îndoieli în zei şi în conducerea lor înţeleaptă şi dreaptă le împărtăşeşte pînă într-un grad oarecare. Dar Euripide este înainte de toate un mare poet şi cugetător. Familiar cu doctrinele lui Anaxagora şi Diogene din Apolonia, el e şi un cunoscător al lui Socrate. De aceea, teodiceea înaltă la care ajunge este un produs original al geniului său. Deci vom vedea cît de nedrept e Aristofan cu el cînd îl acuză de surpare a moralei publice.

Toate aceste traseuri de credinţă : pandemonia ancestrală, antropomorfismul homeric, scepticismul, negaţia, divinizarea unui element cosmic ca la filozofi, teodiceea explicativă, sînt perfect asimilate şi vii în sufletul poetului. Jocul lor de interferenţă mobilă face aşa de interesante şi moderne tragediile lui.

Lacunele justiţiei divine, aşa cum se realizează în viaţa oamenilor, îl fac pe poet să se îndoiască de Inteligenţa cosmică *(Xynesis)*, care ar conduce viaţa omenească şi universală. S-ar părea, după dînsul, că aceste goluri în intervenţia dreaptă a divinităţii ar presupune o conducere a hazardului *(Tyche)*, care interferează cu conducerea raţională [1]. Totuşi, se pare că pînă la sfîrşit optimismul învinge la Euripide : în această situaţie, Zeus nu se ocupă decît de lucrurile mari, pe cele mici lăsîndu-le în seama întîmplării *(Tyche)*. De altfel, Zeus nu are timp să noteze şi să pedepsească toate păcatele oamenilor. *Dike*, Justiţia, vine tîrziu, dar vine sigur. Credem că cu acestea sînt fixate momentele principale ale teodiceei lui Euripide : formele felurite ale credinţei lui în zei şi sensul pe care îl atribuie suferinţei omeneşti.

[1] Vezi *Hipolit*, vv. 1103 sqq., *Hecuba*, vv. 488—491, *Troienele*, vv. 1203—1206, *Ifigenia în Taurida*, v. 572, *Electra*, v. 368, fr. 964, 273, 332 etc.

Facultatea de Filologie — BIBLIOTECA —

În concluzie generală putem spune următoarele : la Eschil, justiţia divină e completă şi desăvîrşită, fiecare om căpătînd după faptă şi răsplata. După Sofocle, divinitatea trimite adesea nenorociri oamenilor de treabă, buni, generoşi şi nobili. Departe însă de a constitui o cauză de îndoială în justiţia divină, Sofocle găseşte în acest fapt, printr-un efort suprem de credinţă, încă o revelare a sublimităţii zeilor şi a nimicniciei oamenilor. Euripide vede lacunele în realizarea justiţiei divine în viaţa oamenilor. La un moment dat, el se îndoieşte de continuitatea justiţiei divine şi e înclinat să admită că parte din destinele omeneşti sînt abandonate de zei hazardului. Mai apoi însă, printr-o redresare supremă, ajunge şi dînsul să admită că de chestiunile mici zeii se dezinteresează, neocupîndu-se decît de cazurile importante. Justiţia de multe ori vine tîrziu, dar vine sigur.

Dacă ne e îngăduit să recurgem la o analogie din cugetarea Evului Mediu şi a începuturilor filozofiei moderne, vom fixa şi mai bine cele trei faze ale teodiceei celor trei mari poeţi greci. În Evul Mediu, la sfîntul Toma din Aquino, există cea mai perfectă armonie şi concordanţă între credinţă şi raţiune. Filozofia e servanta teologiei, iar raţiunea nu face decît să determine, privită din o altă faţă, adevărul fixat sub formă definitivă de credinţa creştină. La averoiştii latini : Siger de Brabant şi Boetius de Dania (= Danemarca) etc., în multe chestiuni determinările date de credinţa religioasă nu corespund, ba chiar se opun celor date de raţiune. Astfel, *secundum fidem,* lumea a fost creată de Dumnezeu în şase zile, aşa cum zice *Geneza.* Dar *secundum rationem,* deci după Aristotel, lumea e eternă. Aci nu este vorba, după cum s-a spus în urma lui Ernest Renan, de două adevăruri, de o doctrină a adevărului dublu. Pentru Siger de Brabant nu există decît un singur adevăr : acela dat de credinţă. Deci, pe cînd la sfîntul Toma, ca şi la Eschil, exista armonie deplină între cele două lumi : cea a credinţei şi cea a raţiunii, la teolog cea divină şi cea umană la poetul tragic, la averoişti, ca şi la Sofocle, prin-

tr-o supremă sforţare de credinţă, se stabileşte supremaţia credinţei, făcîndu-se să tacă raţiunea.

Lucrurile se schimbă în secolul al XVII-lea, cu filozoful şi publicistul Pierre Bayle. Ori de cîte ori un punct de dogmă religioasă creştină intră în conflict cu raţiunea, Bayle declară că dogma găsită absurdă din punctul de vedere al raţiunii este neadevărată. Tot astfel şi Euripide neagă justiţia divină în cazurile cînd întîmplările din viaţa oamenilor nu pot fi ignorate ca fiind nedrepte. Dar Bayle nu este un ateu, nici un negator al existenţei divinităţii. El e creştin, însă admite primatul raţiunii faţă de dogmă, de credinţă, atunci cînd acestea fac afirmaţii care i se par absurde.

În mod condensat putem deci exprima situaţia în chipul următor : la tragici am cercetat problema raportului dintre divinitate şi om cu privire la suferinţele care lovesc pe acesta din urmă. La cugetătorii din Evul Mediu şi din secolul al XVII-lea de care am vorbit, problema era aceea a raportului dintre credinţă şi raţiune, pentru a determina adevărul.

La Eschil şi sfîntul Toma din Aquino avem armonia perfectă între credinţă şi raţiune pentru problemele care preocupă pe fiecare din ei.

La Sofocle şi averoiştii latini avem primatul credinţei pentru soluţionarea problemelor pe care le-am indicat pentru fiecare din ei.

La Euripide şi la Pierre Bayle, primatul e atribuit raţiunii, iar credinţa are de amuţit atunci cînd intră în conflict cu raţiunea.

JUDECATA ASUPRA CELOR TREI MARI TRAGICI GRECI ÎN „BROAŞTELE" LUI ARISTOFAN

Credem că ar fi incomplete aprecierile noastre despre tragedia antică, dacă n-am lua atitudine şi faţă de judecata marelui poet comic Aristofan, unul din cele mai de seamă spirite pe care le-a produs pămîntul sacru şi fecund al Aticii, precum şi omenirea. Oricît de stranie ar fi atitudinea lui Aristofan, mai ales în detaliu şi în motivările ei, ea ne va ajuta s-o determinăm pe a noastră şi să ajungem la o cunoaştere mai adecvată şi o pătrundere mai adîncă a problemelor puse de tragedia antică.

Cîtă importanţă ataşează marele poet comic acestor probleme, se vede din faptul că le-a consacrat una din comediile sale cele mai minunate : *Broaştele.* Ceea ce îl preocupă pe el şi criteriul de apreciere al lui nu este valoarea intrinsecă a operelor de artă tragică, ci valoarea lor socială.

Iată pe scurt subiectul piesei lui Aristofan : zeul Dionisos, care a luat parte la bătălia de la Arginuze, a citit pe navă tragedia *Andromeda* a lui Euripide şi a fost atît de entuziasmat, încît s-a hotărît să meargă în Hades spre a readuce la viaţă pe Euripide şi a învioara serbările Dionisiilor, care începuseră să devină anoste în urma morţii tuturor poeţilor tragici de vază : Sofocle, Euripide, Agaton. Pe Sofocle, Dionisos nu vrea să-l readucă pe pămînt, deoarece lui îi trebuie un luptător ca Euripide, un spirit care se descurcă în situaţii grele şi

care se va ajuta şi singur ca să iasă din Hades, pe cînd Sofocle este o fire comodă care va fi tot astfel şi în Hades (v. 82 : *ho d'eukolos men enthad', eukolos d'ekei).*

După o mulţime de peripeţii comice care nu ne interesează aci, Dionisos ajunge în Hades unde află de o mare ceartă care s-a iscat între Eschil şi Euripide. Acesta din urmă voia să ocupe, de cum a sosit în Hades, tronul poeziei tragice pe care îl deţinea Eschil, pe cînd Sofocle îl lăsase cu bună inimă acestuia. Euripide însă pretinde că e mai mare poet tragic ca Eschil, aşa că lui i se cuvine tronul. Pluton, zeul Infernului, constituie un concurs, şi aflînd de scopul vizitei lui Dionisos în Hades, îl instituie pe acesta ca arbitru. După o întrecere între cei doi poeţi, în care Dionisos dă cîştig de cauză lui Eschil, acesta urmează să se înapoieze pe pămînt, iar între timp tronul tragediei este lăsat în seama lui Sofocle.

După ipoteza ingenioasă a lui Theodor Koch, Dionisos ar fi însuşi poporul *(dêmos),* sau, mai bine zis, publicul atenian, la început entuziasmat şi sedus de arta lui Euripide, dar care, încet încet, vede valoarea mai înaltă a tragediei eschileene.

Nu vom insista asupra criticilor de formă pe care şi le aduc unul altuia cei doi rivali : Euripide reproşează lui Eschil frazele şi imaginile bombastice, lungimea corurilor, tăcerea pe care o păstrează lungă vreme eroii lui, acţiunea care lîncezeşte. Eschil critică prologurile lui Euripide cu formulele lor monotone şi stereotipe, inovaţiile de ritmuri din corurile lui, frazele subtile, discursurile pline de arguţii.

Dar să trecem la obiecţiile de fond pe care şi le aduc unul altuia cei doi rivali. Desigur, pentru a vedea care din două manifestări de artă este mai valoroasă, trebuie să ştim ce urmăreşte acea artă şi în ce măsură o operă de artă îşi îndeplineşte acest scop.

Astfel întreabă Eschil pe Euripide : „Prin ce merită un poet admiraţia publicului ?“ (v. 1008), iar acesta răspunde : „Prin cumînţenia şi îndemnurile noastre, dacă reuşim să facem mai buni pe cetăţenii statului“ (vv. 1009

sq.). Nu ştim dacă acest criteriu social şi etic ar fi fost acceptat de poeţii tragici, dar în orice caz el reprezintă convingerea lui Aristofan : o artă, oricît de subtilă şi rafinată ar fi, ar rămîne fără valoare, dacă nu face mai de treabă pe cetăţeni.

Pe acest punct, Eschil găseşte că el a obţinut maximum de efect. Prin tragediile lui pline de spirit războinic (v. 1021 : *Areôs meston),* cum sînt *Cei şapte contra Tebei* şi *Perşii,* el a reuşit să facă din generaţia sa cetăţeni bravi, preocupaţi de libertatea patriei, a produs pe eroii de la Maraton şi Salamina. Dacă acest lucru e şi exact, este o altă chestiune. S-ar putea inversa lucrurile şi spune că spiritul războinic şi viaţa cetăţenească consacrată binelui public a putut mai repede crea tragedia lui Eschil şi spiritul care o însufleţeşte. Eschil mai spune că el niciodată n-a pus pe scenă femei amorezate (v. 1044), pe cînd în tragediile lui Euripide întîlnim femei prostituate ca Fedra şi Stenoboia (v. 1043). Euripide îl întreabă dacă Fedra e veridică. Eschil răspunde că ea e veridică. Datoria poetului însă este de a ascunde viciul şi nu de a-l prezenta în public şi de a da lecţii de viciu (vv. 1053 sq.). Căci, zice el, „poetul e învăţătorul oamenilor maturi" (v. 1055 : *toisin d'hêbôsi* [sc. *didaskaloi eisi*] *poetai).* Pe scenă nu trebuie rostite decît cuvinte cumsecade. Iar idei şi gînduri înalte cer şi o expresie adecvată lor (v. 1059).

Apoi Eschil trece în revistă toate nelegiuirile pe care Euripide le-a pus pe scenă : peţitoare de dragoste, ca doica Fedrei din *Hipolit,* cu discursuri imorale ; femei care nasc copii în templu, ca în tragedia *Auge,* ceea ce pentru orice elen e o încălcare religioasă gravă, un sacrilegiu ; apoi iubiri incestuoase între frate şi soră, ca în *Eol ;* şi eroine ca Melanipe, care spun că viaţa nu e viaţă (vv. 1078 sqq.). Aristofan mai ironizează şi credinţa lui Euripide în divinitatea Eter *(Aithêr)* şi în Inteligenţa cosmică) *(Xynesis)* (vv. 892 sq.), iar în *Thesmophoriazousai,* Aristofan face menţiune de ateismul lui Euripide pe care

acesta îl propovăduiește oamenilor (v. 451 : *tous andras anapepeiken ouk einai theous).*

Aceste afirmații trebuie să le cercetăm și să le supunem unei critici cît mai obiective și cuprinzătoare.

Sîntem indiscutabil un admirator al lui Eschil, după cum ne-am exprimat punctul de vedere într-o primă concluzie, și n-am avea nimic împotrivă ca să decernăm titlul de cel mai mare poet tragic grec acestuia. Dar sentimentul de echitate ne obligă să facem deplină dreptate și lui Euripide.

Desigur, arta poate avea și un rol social și moral, și ar fi de dorit ca ea să facă pe oameni mai buni, mai de treabă, mai de folos comunității în care trăiesc. Dar în primul rînd arta are de redat viața, și aceasta în deplină sinceritate și fidelitate față de adevăr. Între o operă de artă morală și anostă și alta plină de adevăr și de viață, chiar dacă prezintă cazuri imorale, nu vom putea nega că aceasta din urmă are o valoare superioară din punct de vedere artistic și poate chiar uman. Ca și știința, arta va trebui să prezinte adevărul, realitatea așa cum este, fără a se lăsa stingherită de criterii morale sau sociale. Ca și pentru știință, și la artă putem pune înainte credința noastră că adevărul nu poate fi dăunător și nici duce la imoralitate. Figurile eroilor lui Euripide sînt admirabile și adevărate tipuri umane, pline de viață și reale. Nu găsim nimic imoral în teatrul lui Euripide, și perversitatea unora din eroii lui nu constituie un îndemn la imoralitate.

Și Eschil a pus pe scenă pe Clitemnestra, femeia adulteră, care cu ajutorul amantului își ucide soțul. Mai departe, tot la Eschil, Oreste omoară pe mama sa spre a-l răzbuna pe tatăl său și a se repune în drepturile asupra averii și tronului tatălui său, uzurpate de mama sa și de amantul ei. Aceasta însă nu înseamnă că fiecare dintre spectatorii *Choeforelor* ar trebui să devină un matricid. Tot astfel și la personajele lui Euripide : cititoarele lui *Hipolit* (femeile nu asistau la spectacole teatrale în Antichitate) nu trebuie să devină neapărat fiecare cîte o

Fedră. Dimpotrivă, trăirea în imaginație sau pe scenă a acestor patimi omenești poate, după definiția genială a lui Aristotel, să ducă, prin sentimentele de groază și de milă pe care le inspiră, la curățirea patimilor [1]. Căci omul nu este numai rațiune *(nous)*, ci sufletul lui conține și patimi, care au și ele drept la existență, fie că vrem sau nu vrem. Iar tragedia ar da posibilitatea ca aceste patimi să se desfășoare în imaginație, în sufletul spectatorilor, care sînt curățați de ele prin această trăire fictivă a lor.

Dacă mai sus (p. 90 urm.) am pus în paralelă pe Eschil cu Fidias și pe Sofocle cu Praxitele, poate că mai potrivit ar fi să comparăm pe Euripide cu Praxitele [2]. În orice caz, aceste comparații le-am făcut numai din punctul de vedere al dependenței artei fiecăruia față de templu, de religie. Desigur, și Euripide este un om religios, chiar dacă credințele lui au trecut printr-o purificare rațională. El n-are credința globală și masivă a unui Eschil sau Sofocle. Desigur, nici Praxitele nu e ireligios. Dar atît la delicatul sculptor cît și la Euripide, omul devine instrument de expresie a sentimentelor umane, avînd o oarecare autonomie față de zeii care totuși îi conduc destinul.

Eschil mai reproșează lui Euripide și caracterul vulgar al eroilor lui. Prin aceasta, Euripide devine mai realist, mai aproape de viața de toate zilele, eroii lui sînt mai asemănători cu spectatorii, care se recunosc mai bine în ei decît în figurile grandioase ale lui Eschil.

Nedreaptă e și acuzația lui Aristofan, cum că Euripide ar fi adoptat concepțiile nihiliste și relativiste ale sofiștilor [3]. Noi am arătat mai sus că Euripide se opune aproape fără excepție acestor teorii pe care nu le acceptă.

---

[1] Aristotel, *De arte poetica*, 6, p. 1449 *b*, 26 sq. : *di'eleou kai phobou perainousa* (sc. *hê tragôidia*) *tên tôn toioutôn pathêmatôn katharsin.*

[2] Ne-am putea gîndi și la alți sculptori, ca Scopas sau Lisip, dar a împinge prea departe comparațiile nu are nici un rost.

[3] Aristofan nu spune acest lucru în mod expres, dar aceasta rezultă din acuzațiile pe care le aduce împotriva lui Euripide.

În fine să ne ocupăm de acuzaţia pe care o aduce Aristofan că Euripide crede în divinităţi particulare, create de el, ca Eterul, Inteligenţa cosmică *(Xynesis)*. Aceeaşi acuzaţie a fost adusă şi lui Socrate.

Credem că am stabilit mai sus că Euripide nu este un ateu, şi nici un negator al religiei tradiţionale elene. Noua lui credinţă într-un Eter identic cu Zeus, dotat sau chiar identic cu Raţiunea cosmică *(Xynesis)*, este pe linia filozofiei elene presocratice, pe linia aşa-numiţilor fiziologi, în terminologia lui Aristotel. Şi înţelepţii presocratici, fără să nege religia străbună, au epurat credinţa străveche făcînd-o mai acceptabilă unei cugetări evoluate. Astfel au făcut Tales, Anaximandru, Anaximene, Xenofan, Heraclit, Parmenide, Empedocle, Anaxagora, Diogene din Apolonia etc. Euripide este pe această linie de evoluţie. Acest lucru însă nu-l putea înţelege conservatorul Aristofan. De aceea el acuză cu atîta violenţă şi nedreptate pe Socrate şi pe Euripide. Aristofan a văzut nenorocirea pe care o constituie pentru viaţa cetăţii noile idei puse în circulaţie de sofişti, idei care ameninţau să prăbuşească tot edificiul credinţelor tradiţionale şi toată alcătuirea, ordinea socială a cetăţii ce se sprijinea pe ele. De aceea el e un adversar ireductibil al oricăror inovaţii. Această atitudine a lui Aristofan provine din eroarea pe care o face crezînd că poate opri în loc timpul, sau chiar a-l întoarce înapoi. Marele poet comic n-a înţeles că ideile noi puse în circulaţie de sofişti : acea încredere în puterea raţiunii care i-a dus la nihilism şi la relativism, au zdruncinat în sufletul cetăţenilor, fără posibilitate de remediere, credinţele ancestrale în zeii particulari, protectori ai cetăţii. El n-a înţeles că o sprijinire a ordinii sociale din cetate nu se putea obţine decît printr-o nouă fundamentare a lor, iar nicidecum printr-o întoarcere înapoi la vechile credinţe tradiţionale, care sub forma lor frustă erau iremediabil compromise. Această nouă fundamentare au încercat-o spirite ca Socrate şi Euripide — care, după noi, e mult mai aproape de Socrate decît de sofişti. Ei au căutat să arate că raţiunea, cu caracterul

ei de universalitate, nu duce numaidecît la nihilism şi relativism, ci în însăşi raţiunea este dată posibilitatea de găsire a unei concepţii mai înalte despre divinitate : o divinitate cu caracter universal, din care divinităţile particulare ale cetăţii şi cele ale religiei tradiţionale nu sînt decît aspecte, ipostaze speciale, frînturi ce se întregesc şi îşi capătă înţelesul lor din acel tot care le cuprinde şi le conţine ca părţi. Poate că pentru particularismul cetăţii antice, cu divinităţile ei speciale, acest universalism religios prezenta un pericol şi trebuia să ducă la tendinţele de universalism politic al elenismului pe care le-a întrupat imperialismul macedonian, şi a dus la prăbuşirea statului-cetate care crease atîtea valori înalte [1]. Aristofan n-a înţeles necesitatea acestei evoluţii a ideilor şi imposibilitatea ca, după ce o dată mişcarea sofistă fusese dezlănţuită, să se întoarcă oamenii înapoi şi să rămînă la credinţele tradiţionale naive ale strămoşilor. De aci ura lui contra reformatorilor de gen Socrate şi Euripide, al căror universalism religios făcea să plesnească cadrele strîmte ale religiei particulariste a cetăţii, ale căror idei i se păreau chiar mai periculoase, mai nimicitoare pentru cetatea cu vechile ei aşezări, decît nihilismul şi relativismul sofiştilor care conţineau un aspect de farsă şi neseriozitate. De aci adversitatea ireductibilă a lui Aristofan faţă de un Socrate sau un Euripide.

Noi însă nu putem judeca lucrurile din cadrul strîmt al lui Aristofan. Noua reformă socratică în filozofie şi inovaţia euripidiană pentru artă au avut consecinţe imense, nebănuite, pentru dezvoltarea ulterioară a cugetării şi a artei omeneşti în genere. De aceea nu putem regreta noua direcţie marcată de aceşti doi mari gînditori.

Dacă e să dăm o preţuire de valoare asupra celor trei mari tragici greci : Eschil, Sofocle şi Euripide, cu toată admiraţia şi înclinaţia noastră de a da lui Eschil întîietatea şi lui Sofocle locul al doilea, iar lui Euripide rangul al treilea, trebuie să spunem că mai potrivit şi

[1] Vezi articolul nostru : *De ce a fost condamnat la moarte Socrate ?* în *Revista de Filosofie*, 1942, pp. 205—222.

just ar fi să considerăm pe toţi trei ca egali de mari, fiecare în genul şi în direcţia lui : Eschil pentru unitatea masivă a religiozităţii lui în care cuprinde, într-o ordine unică şi viguroasă, lumea divină şi cea umană ; Sofocle pentru gingăşia cu care tratează şi prezintă caracterele eroilor săi şi intervenţia divinităţii în viaţa lor dintr-o regiune transcendentă ; iar Euripide pentru profunzimea şi varietatea lui în tratarea caracterelor umane şi punctul de vedere înalt din care conciliază nenorocirile omeneşti cu dreptatea divină.

Deci toţi trei : Eschil, Sofocle şi Euripide, reprezintă fiecare cîte un aspect, fiecare foarte fericit, cîte un punct de vedere din care sînt privite viaţa omenească şi destinul tragic al omului : unitatea lumii, divină şi umană la Eschil, resemnarea la Sofocle şi, în fine, la ultimul poet tragic, negarea acestei unităţi şi, în urmă, armonizarea ei dintr-un punct de vedere mai înalt, rămînînd în cadrele raţiunii. De aceea, a vorbi de poet mai mare sau mai mic nu are nici un sens aici. Cine ar putea face judecăţi de valoare şi de prioritate asupra celor trei giganţi ai artei Renaşterii italiene : Rafael, Michelangelo şi Leonardo da Vinci ?

Facultatea de Filologie
C.L.M.J.
— BIBLIOTECA —

CUPRINSUL

	Pag.
Notă asupra ediției	5
Prefață	9
Introducere	13
Eschil	21
Sofocle	53
Euripide	96
Judecata asupra celor trei mari tragici greci în *Broaștele* lui Aristofan	254